Digitized by Google

600068481X

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der neuern Philosophie

von

Dr. Kuno Fischer
Docent der Philosophie.

Erster Band.

Das classische Zeitalter der dogmatischen Philosophie.

Mannheim.
Verlag von Bassermann & Mathy.

1854.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Hiermit übergebe ich meinen Lesern den ersten nunmehr vollendeten Band dieses Werks mit einem neuen Vorworte, das sich rechtfertigen wird durch die veränderten Verhältnisse, unter denen ich diese Zeilen schreibe. Der inzwischen eingetretene Wechsel in dem Verlage meines Buchs ist der günstige Umstand, dem ich die Möglichkeit einer solchen Erklärung verdanke; die ungewöhnlichen Schicksale, welche die erste, als Fragment herausgegebene, Abtheilung dieser Schrift erfahren hat, und einige Modifikationen, welche die Herausgabe selbst betreffen, sind die Gründe, die mich zu einer neuen Vorrede nöthigen. Ich werde zuerst über die Verfassung des Werks und dann über seine Schicksale reden, ohne durch einen leidenschaftlichen Ausdruck den objektiven Charakter der Sache zu stören und die ruhige Haltung zu verstimmen, womit ich mir vorgenommen habe, die Verfolgungen meiner Feinde und ihren wenig beneidenswerthen Triumph zu ertragen.

Digitized by Google

Den Inhalt dieſes Werks bildet die Geſchichte der neuern Philoſophie. Ich habe dem Quellenſtudium ihrer Syſteme einen ernſten Zeitraum meines Lebens gewidmet, und weil mir neue Geſichtspunkte erſchienen, welche in den Geiſt jener Syſteme eine tiefere Einſicht und zugleich von dem Gange der menſchlichen Aufklärung einen klaren und deutlichen Ueberblick gewährten, ſo faßte ich den Plan, ſelbſtändig die Geſchichte der neuern Philoſophie zu entwickeln. Die erſte Ausführung dieſes Plans gehörte den glücklichen Jahren meiner akademiſchen Lehrthätigkeit, jetzt wird die Vollendung deſſelben ausſchließlich die unfreiwillige Muße beſchäftigen, zu der mich die Laune des Schickſals verurtheilt hat. Die große Zuhörerſchaft, die ich gefunden, der Eifer, womit eine Schaar ſtrebender Jünglinge meinen Vorträgen folgte, dieſe glücklichen Erfahrungen des akademiſchen Lehrers würden mich allein nicht vermocht haben, das vorliegende Werk zu unternehmen. Denn eine andere Aufgabe iſt die des Docenten, eine andere die des Schriftſtellers. Was die Materien meines Werkes betrifft, ſo habe ich Manches zu ſagen, was beſſer vor dem gelehrten als vor dem lernenden Theile der wiſſenſchaftlichen Welt ausgemacht werden kann. Die Geſchichte der Philoſophie überhaupt iſt eine jüngſtbegründete Wiſſenſchaft, die ſowohl in ihren Einſichten als in der Form ihrer Darſtellung noch kaum die erſten Verſuche überſchritten hat. Ihre Anſchauung von dem Bildungsgange der philoſophirenden Vernunft haftet in einem äußerlichen Schematismus, ſei es daß ſie ſchon in der Anlage ſo gefaßt oder im Gange der Ausführung ſo geworden, und

Digitized by Google

ohne Zweifel ist die neuere Philosophie in diesem Punkte noch ungünstiger behandelt, als die antike. Die Auffassung ihrer Systeme ist unter dem Einfluß früherer Traditionen stehen geblieben, oder, was noch schlimmer ist, sie hat sich verwirren lassen durch die Vorurtheile des Tages, welche ein der Philosophie entfremdeter Geist erzeugt hat. Und was endlich ihre Darstellungsweise betrifft, so werden die philosophischen Werke gewöhnlich tropfenweise aus den Quellen geschöpft, und tropfenweise nimmt sie der besserwissende Geschichtschreiber auf die Geschmacksprobe seiner Kritik, so daß wir von den Systemen selbst weder den ursprünglichen Zusammenhang noch den wahren Eindruck empfangen. Die geschichtliche Darstellung der Philosophie sollte mehr enthalten als bibliographische Abrisse. Sie sollte in lebendiger Gegenwart wiedererzeugen, was in lebendigem Schöpfungsdrange der speculative Geist der Vergangenheit hervorgebracht hat, und gestützt auf das genaue Studium der Originalwerke, erfüllt von dem Genius derselben, würde die Darstellung ihre Gegenstände treffen, und nicht mehr abgebrochene Theile derselben in mechanischer Weise verknüpfen. Da mir nun von den Systemen der neuern Philosophie ein anderes Bild einleuchtet, als in den heutigen Lehrbüchern und Meinungen erblickt wird, so habe ich diese Darstellung unternommen, und ich werde mich ernstlich bemühen, jenem Bilde den Ausdruck von Klarheit und Evidenz zu geben, worin es, wie ich glaube, meinem Geiste gegenwärtig ist. Ich werde mich den Werken der Philosophie gegenüber auf einen Standpunkt begeben,

Digitized by Google

der nothwendig meine Darſtellung rein erhalten muß von jedem Vorurtheile, das ſie gefangen nehmen, und von allen Zwiſchenurtheilen, die ſie ſtören könnten. In der Betrachtung von Naturerſcheinungen, wenn es ſich um deren Geſetze handelt, giebt es keine Vorurtheile, jede Parteinahme iſt hier unmöglich; in der Darſtellung dramatiſcher Charaktere, wenn ſie lebendig wiedererzeugt werden, giebt es keine Zwiſchenurtheile, jede Parabaſe dieſer Art wäre nichts als eine eitle Unterbrechung. Nun glaube ich, daß man die Syſteme der Philoſophie betrachten dürfe und müſſe als Erſcheinungen einer geſetzmäßigen Natur, denn ſie ſind abgemachte Produkte, als Charaktere eines geiſtigen Dramas, denn jedes Syſtem ſpielt eine Rolle in ſeiner geſchichtlich beſtimmten Weltordnung. Das ſind die einfachen Grundſätze, die meine Darſtellung leiten werden, und wenn die Kraft dem Willen nachkommt, ſo ſoll dieſes Werk in reiner Form das anſchauliche Geſammtbild der neuern Philoſophie ausführen.

Ich habe zuerſt „Das claſſiſche Zeitalter der dogmatiſchen Philoſophie“ entwickelt. Warum der erſte Band dieſen Namen führt, warum ich das Weſen des reinen Dogmatismus vollendet ſehe in der Lehre Spinozas, wird ſich aus der Darſtellung und Charakteriſtik der letzteren zur Genüge ergeben. Ich bitte dringend, daß man die erſte Abtheilung nicht ohne die zweite beurtheile, denn dieſe bildet deren nothwendige und erklärende Ergänzung. Erſt mit der Darſtellung des Spinozismus entſcheidet ſich der Charakter meines Werks: darum habe ich jetzt den Titel deſſelben modificirt, den ich in ſeiner gegen-

Digitized by Google

wärtigen Form dem Bruchstück der ersten Abtheilung nicht geben konnte. Der Titularname „Vorlesungen“ ist aus guten Gründen weggeblieben, denn er gehört nicht zum Charakter des Buches, und ich brauche das Wort nur als Ueberschrift der einzelnen Abschnitte, um den Lesern gegenüber die äußere Form zwangloser Eintheilung und lebendiger Rede zu gewinnen: es sind nicht mündliche, sondern schriftliche Vorträge, die als solche frei sind von den Eigenthümlichkeiten der Katheder-sprache und dem persönlich gestimmten Verhältniß zwischen Lehrer und Zuhörerschaft. Möge mein Buch immerhin in dem Namen der Vorlesungen eine leise Erinnerung bewahren an die arbeitsvolle und fruchtbare Zeit meines öffentlichen Lehrens: soll es doch der vorgebliche Grund gewesen sein, der mir den Beruf meines Lebens geraubt hat!

Die erste Abtheilung des Werkes erschien im Juni des vorigen Jahres. Dieses Bruchstück wurde im November zu einer geheimen Anklage benutzt, die von einem der hiesigen Universitätsprediger privatim insinuirt, von dem Landesconsistorium aufgenommen und bei dem damaligen Ministerium des Innern eingereicht wurde. Die geistliche Behörde soll in dieser Schrift verlangt haben, daß man entweder mir oder den Theologie Studirenden meine Vorlesungen verbieten möge. Ich weiß nicht, was gegen mich vorgebracht werden konnte; die Anklageschrift ist geheim geblieben, und ich selbst bin niemals über irgend einen Punkt meiner Lehre weder öffentlich noch privatim zu einer Erklärung aufgefordert worden.

Digitized by Google

Man hat mir gesagt, daß die geistliche Behörde einzelne Stellen aus diesem Buche angegeben und unter anderen Sätzen namentlich den als strafwürdige Irrlehre bezeichnet habe: „daß die Philosophie mit dem Zweifel beginne.“ Dieser Satz bildet den ersten Gedanken des Cartesius und eröffnet also die neuere Philosophie; ich bekenne, daß ich ihn als ein Zeichen des philosophirenden Protestantismus angesehen habe, und daß ich eher diesen Satz bezweifelt, als den Einfall gehabt hätte, er könne heutzutage als Ketzerei geächtet werden von einem protestantischen Consistorium. Das Instrument der geistlichen Behörde wurde vom Ministerium dem akademischen Senat und von diesem der philosophischen Fakultät zur Begutachtung mitgetheilt. Unter den Stimmgebenden war nur Einer, der sich entschieden für die Wünsche des evangelischen Kirchenraths erklärte, diese eine Stimme war im Senat wie in der Fakultät dieselbe, sie ging von einem Manne aus, der sich, wenn ich nicht irre, bekannt gemacht hat als ein sehr heftiger Parteigänger der sogenannten ultramontanen Interessen. Von dieser Seite ist meinem Buche der Vorwurf einer böswilligen Unwahrheit gemacht worden, weil es den Satz enthalte: „daß die Entdeckung des Columbus eine protestantische gewesen sei.“ Ich kann versichern, daß ich bei diesem Satze wirklich nichts Böses gedacht und unter dem Worte „Entdeckung“ nicht das Glaubensbekenntniß, sondern die Seefahrt des Columbus verstanden habe.

Nach solchen Verhandlungen, die im Anfange dieses Jahres stattfanden, wurde die Angelegenheit eine Zeit lang Tagesgespräch

der ultramontanen Localpresse, die um so erbitterter gegen mich losbrach, je weniger sie Gründe wußte, die mich ernstlich bedrohen konnten, und ich füge hinzu, daß in dieser unfähigen Erbitterung die katholischen Blätter von den wohlfeilen Urtheilen eines gewissen politischen Radikalismus lebhaft unterstützt wurden. Ohne je ein Wort darauf zu erwiedern, habe ich ruhig meinen Weg fortgesetzt, während mich diese gemißbrauchten Scribenten mit ihren Schmähreden verfolgten, und ich beklage mich auch nicht über ihre Verwünschungen und ungerechten Angriffe, weil ich von dieser Seite niemals Gerechtigkeit erwartet habe.

Gegen Ostern wurden die Akten dieser Angelegenheit dem Ministerium zur Entscheidung vorgelegt; sie wurde nicht entschieden, und wie es schien, sollte sie auf sich beruhen bleiben. Das neue Ministerium faßte einen andern Entschluß, und mit dem ersten Juli dieses Jahres wurde mir die venia legendi als „eine widerruflich ertheilte Bewilligung" entzogen. Ich habe mich jeder Gegenvorstellung enthalten, weil ich wohl einsah, daß hier kein Urtheil, sondern eine Maßregel vollzogen worden, deren Grund nicht in meinen Lehren, auch nicht in einem Mißverständnisse derselben, sondern lediglich in einer Combination fremder Umstände liegen konnte, von denen hier zu reden nicht der Ort ist.

Das Urtheil über meine Lehre vertraue ich dem gerechten Leser. Er möge untersuchen, ob in meiner Schrift ein Satz enthalten ist, der einen richtigen Verstand verwirren, ein religiöses Gefühl verletzen könne; man zeige mir ein Wort,

welches dem Ernſte der Wiſſenſchaft und ihrer ſittlichen Würde nicht angemeſſen wäre. Man zeige mir den anſtößigen Satz, nachdem man die ganze Schrift mit einiger Aufmerkſamkeit geleſen hat; denn ſie iſt mit Abſicht ſo verfaßt, daß nur aus dem ganzen Werke der Sinn des Verfaſſers hervorgeht. Eines bin ich mir wohl bewußt, daß ich mit redlicher Abſicht nur nach Wahrheit geſtrebt und kein anderes Intereſſe gehabt habe, als den Geiſt meiner Objecte richtig zu erkennen und mit anſchaulicher Klarheit wiederzugeben. Wenn mir dabei Irrthümer begegnet ſind, ſo werde ich demjenigen danken, der mich belehrt, und indem ich die erkannten Irrthümer willig eingeſtehe und ablege, werde ich den Beweis liefern, daß ich das Unrichtige niemals gewollt habe. Ich bitte den verſtändigen Leſer, er möge in den Anſichten Anderer, welche ich in dieſem Buche darſtelle, nicht die meinigen ſuchen und billig unterſcheiden zwiſchen dem Charakter, den ich nachbilde, und meiner eigenen Ueberzeugung. Denn die lebendige Nachahmung iſt ein äſthetiſches aber kein moraliſches Verhältniß. Ich berufe mich hier auf die „Charakteriſtik des Spinozismus," worin ich ausführlich über das Verhältniß gehandelt habe, das ich zu fremden Syſtemen einnehme, indem ich ſie vortrage. Man würde ſehr voreilig und ſehr ungerecht urtheilen, wenn man etwa die theologiſchen oder politiſchen Ideen des naturaliſtiſchen Philoſophen mir anrechnen wollte: Die Ausbildung dieſer Begriffe iſt nicht meine Schuld; mein Irrthum wäre es nur, wenn ich ſie unrichtig dargeſtellt hätte. Auch habe ich nicht gezögert, die

eigene Ueberzeugung auszusprechen, wo mir das Thema selbst diese Freiheit zugleich gebot und erlaubte. So konnte ich an dem berühmten Jakobi-Mendelssohn'schen Streit über den Spinozismus nicht vorübergehn, ohne den Gegensatz zwischen Spinoza und Jakobi zu beleuchten und an diesem Beispiele zugleich das Verhältniß zwischen Philosophie und Religion überhaupt zu erklären. Hier habe ich von mir aus geurtheilt, und ich übernehme daher als meine Ueberzeugung, was über diesen Punkt (Seite 300—334) auseinandergesetzt worden. Man prüfe, ob ich die oberflächlichen Widersprüche zwischen Religion und Philosophie zu steigern und mit einigen Nichtigkeiten zu vermehren trachte, oder ob ich nicht vielmehr einen Gesichtspunkt behaupte, der über das Verhältniß beider ein neues Licht verbreitet, der aus dem geschichtlichen Gange der Philosophie sowohl die Widersprüche als die Einstimmigkeit zwischen Religion und Wissenschaft erklärt, und der selbst weit entfernt ist, Widersprüche zu theilen, die nur auf einer untergeordneten Stufe philosophischer Bildung entspringen können. Ich rede nicht von einem unbestimmten Religionsbegriff, der alles Mögliche sein kann, sondern im genauen Verstande des Worts von der Religion des versöhnten Gemüthes, ich rede von der geschichtlichen Form dieser Religion, die keine andere jemals gewesen ist und sein wird, als die wahrhaft christliche. Nie habe ich die Versöhnung dieser Religion mit dem philosophischen Geiste lebhafter empfunden, als in dem Augenblicke, wo man mit so geschäftiger Hast das Brandmal ich weiß nicht welcher Ketzerei

auf meine Stirn drückte. Und wahrlich! das Gefühl dieſer Verſöhnung iſt mächtiger in meinem Gemüthe als die bittere Empfindung eines mit blindem Eifer verfolgten Lebens. Was zuletzt den ſogenannten Pantheismus betrifft, von dem ebenfalls gegen mich die Rede geweſen ſein ſoll, ſo habe ich nie eine Sylbe mehr behauptet, als daß nothwendig eine göttliche Ordnung der Dinge exiſtiren müſſe, daß dieſe Ordnung nothwendig nur eine ſein könne. Wenn die hierher gehörigen Sätze der erſten Abtheilung gewiſſe Mißdeutungen möglich gemacht haben, ſo wird die ausführliche Erklärung, die ich in der „Charakteriſtik des Spinozismus“ (Seite 542 — 557) davon gegeben, ſolche Mißdeutungen entfernen, und man wird ſich leicht überzeugen können, wie mit dem Worte Pantheismus nichts Fremdes, ſondern eine elementare Wahrheit ausgedrückt war, worin unter allen Bedingungen und bei der Verſchiedenheit ihrer geſchichtlichen Formen Philoſophie und Religion ſtets übereinſtimmen. Ich mußte jenes Wort gebrauchen, um einen Begriff aufzuklären, der gerade unter dieſem Zeichen auf das Aeußerſte verwirrt und unklar gemacht worden iſt von den beiden einander entgegengeſetzten Feinden der Philoſophie, denn es iſt bei den Materialiſten Ton geworden, unter dem Namen Pantheismus alle Metaphyſik für „Myſtik und Theoſophie“ zu erklären, und es iſt bei den Supranaturaliſten Tradition geblieben, unter demſelben Namen eben dieſelben Begriffe für „Naturalismus und Gottesläugnung“ auszugeben. Es giebt in der Geſchichte der Philoſophie, namentlich der neuern, kein bedeutendes Syſtem,

das nicht zum Spielball ſolcher nichtsſagenden Antitheſen gemacht worden wäre: darum mußte ich in den Anſichten, welche den Pantheismus betreffen, eine Begriffsverwirrung erblicken, die ſich über das ganze Thema meines Werkes erſtreckt, und ſo ergab ſich mir die unvermeidliche Aufgabe, den verworrenen Begriff aufzuklären und eine wichtige Stelle der Philoſophie vor den willkürlichen Interpolationen zu retten, die ſie von entgegengeſetzten Seiten erfahren hat. Ich habe, was den Pantheismus betrifft, nichts gewollt, als eine corrumpirte Lesart emendiren, die ich auf dem Titelblatte der Philoſophie zu entdecken glaubte, und ob ich mich hier geirrt, mögen von meinen Leſern Diejenigen entſcheiden, welche ein Buch nicht nach dem Laut, ſondern nach dem Sinn ſeiner Worte beurtheilen.

Heidelberg, den 1. December 1853.

Kuno Fiſcher.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Erste Vorlesung.

Philosophie und Geschichte der Philosophie . . 1
Die Philosophie und ihre bestimmten Systeme 3
Die Systeme der Philosophie und ihr methodischer Fortschritt . 7
Der Begriff der Entwickelung. Die Geschichte der Philosophie . 13

Zweite Vorlesung.

Geschichte und Philosophie in ihrem Verhältnisse 21
Die Universalität der Philosophie 24
Die Selbsterkenntniß und das menschliche Leben 29
Die Weltweisheit und die Weltgeschichte 34

Dritte Vorlesung.

Der Ursprung der Philosophie in der Geschichte und die kritische Bedeutung ihrer Epoche . . 40
Der Ursprung der Philosophie im Individuum 42
Der Ursprung der Philosophie in der Geschichte 47
Die positive und negative Bedeutung der Philosophie . . . 52

Vierte Vorlesung.

Der geschichtliche Entwickelungsgang der Philosophie und die Weltalter 58
Das vorchristliche und das christliche Weltprincip 63
Das katholische Weltalter 71
Das protestantische Weltprincip 77

Seite

Fünfte Vorlesung.

Das protestantische Weltprincip und die Epoche der neuern Philosophie 79
Die Reform der Philosophie 80
Die Reform der Weltkunde. Entdeckung der alten und der neuen Welt 83
Astronomische Entdeckung 86

Sechste Vorlesung.

Der geschichtliche Entwickelungsgang der neuern Philosophie und deren Perioden 89
Empirismus und Idealismus 90
Dogmatismus 92
Kriticismus 95

Siebente Vorlesung.

Renatus Carteſius 101
Das Leben des Carteſius 103
Der Zweifel als Anfang der Philosophie. De omnibus dubito 108
Das Denken als Princip der Erkenntniß. Cogito ergo sum . 111

Achte Vorlesung.

Das Problem der Erkenntniß und dessen Lösung. Der Begriff der absoluten Substanz . . . 121
Selbstgewißheit und Wahrheit. Denken und Erkenntniß . . 122
Was ist Wahrheit? Das klare Denken. Das Gesetz der Causalität 125
Der natürliche Gottesbegriff 129

Neunte Vorlesung.

Der Gottesbegriff und das ontologische Argument. Theologie und Philosophie . . . 135
Das Dasein Gottes. Begriff und Existenz; Denken und Sein 136

Seite

Der ontologiſche Beweis vom Daſein Gottes. Die Scholaſtik und Carteſius. Transſcendenz und Immanenz . . . 138

Gott und Welt. Unendliche und endliche Subſtanz. Geiſter und Körper 144

Zehnte Vorleſung.

Die carteſianiſche Phyſik 149

Der Naturbegriff des Carteſius. Das Princip der reinen Ausdehnung 152

Die Modificationen der Ausdehnung. Es giebt weder leeren Raum noch untheilbare Körper 155

Die Bewegung und ihre Geſetze 161

Elfte Vorleſung.

Der Charakter der carteſianiſchen Phyſik. Das pſychologiſche Problem 165

Die Reform des Naturbegriffs durch Carteſius. Die Natur hat keine Zwecke 166

Der Deus ex machina. Der erſte Grund der natürlichen Bewegung und der menſchlichen Erkenntniß liegt im asylum ignorantiae 168

Der Begriff des Menſchen. Was iſt der Menſch: Compoſitum oder Individuum? 171

Zwölfte Vorleſung.

Die Grundſätze der philoſophiſchen Kritik. Die Kritik der carteſianiſchen Philoſophie und die Standpunkte der nächſten Syſteme . . 178

Die wahre Kritik eines philoſophiſchen Syſtems. Der ſecundäre und primäre Standpunkt 180

Seite

Der Widerſpruch in der Philoſophie des Carteſius 184
Die Löſung des Widerſpruchs. Die ſecundäre und primäre Löſung 187

Dreizehnte Vorleſung.

Die Schule des Carteſius. Geulinx und Malebranche 193
Gott und Menſch. Die göttliche Verknüpfung des menſchlichen Geiſtes und Körpers. Geulinx 195
Gott und Geiſt. Die göttliche Erleuchtung des menſchlichen Geiſtes. Malebranche 200
Irrthum und Wahrheit 205

Vierzehnte Vorleſung.

Die Charakteriſtik von Malebranche und der Begriff des Pantheismus. Die Kritik von Malebranche und der Uebergang zu Spinoza 211
Die Erkenntniß oder die Einheit der Dinge 212
Die Weltordnung oder das göttliche Weſen. Pantheismus . 215
Der Widerſpruch in Malebranche und deſſen Löſung in Spinoza 221

Fünfzehnte Vorleſung.

Benedictus Spinoza 235
Der geſchichtliche Charakter Spinozas 236
Das Leben 244
Die Werke 255

Sechszehnte Vorleſung.

Die Methode des Spinozismus 265
Die mathematiſche Methode 266
Die metaphyſiſche Bedeutung der mathematiſchen Methode . . 271
Die Conſequenzen der mathematiſchen Methode. Cauſalität und Teleologie 273

Seite

Siebenzehnte Vorlesung.

Das Princip oder der Gottesbegriff des Spinozismus 281
Substanz oder unendliche Causalität 282
Die nothwendige Ordnung der Dinge 289
Die natürliche Ordnung der Dinge 294

Achtzehnte Vorlesung.

Die Auffassung des spinozistischen Gottesbegriffs. I. Der religiöse Gesichtspunkt. Was bedeutet Jacobis Erklärung „Spinozismus ist Atheismus?" 299
Der Begriff Gottes 300
Das Wesen der Religion 306
Philosophie und Religion 309

Neunzehnte Vorlesung.

Fortsetzung. II. Der dogmatische oder metaphysische Gesichtspunkt. Was ist die Lehre Spinozas: Atheismus oder Theismus? . . 314
Jacobi. Mendelssohn. Herder.
Der Begriff des Atheismus 315
Der Begriff des Theismus 323
Spinozismus und Theismus 329

Zwanzigste Vorlesung.

Die Attribute Gottes. Was bedeuten die infinita attributa? 334
Das Attribut 338
Die zahllosen Attribute 342
Die eine Substanz und die zahllosen Attribute 345

Seite

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Die beſtimmten Attribute Gottes oder die Subſtanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur oder die natura naturans 350
Die beiden Attribute 351
Deren Unterſchied 353
Deren Identität 356
Kritiſcher Zuſatz über das Verhältniß der zahlloſen und beſtimmten Attribute und die unvermeidliche Antinomie, welche der Spinozismus in dieſem Punkte begeht 362

Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Die Lehre vom Modus. Die bewirkte Natur oder die natura naturata 366
Der Modus 368
Die unendlichen und endlichen Modi 370
Subſtanz und Modi. Das Verhältniß der beiden Naturen . 373

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Die ſpinoziſtiſche Kosmologie oder das Syſtem der Dinge 381
Gott und Welt.
Der dualiſtiſche Unterſchied 384
Die unmittelbare Einheit 389
Das tranſitoriſche Verhältniß 391
Die Welt.
Die Ordnung aller Dinge 392
Das Verhältniß der Geiſter- und Körperwelt 396
Die Ordnung der körperlichen Dinge 399

Seite

Vierundzwanzigſte Vorleſung.

Die menſchliche Natur oder die Humanität . . 406
Der Begriff der Leidenſchaft 409
Der Begriff des Charakters 411
Spinoza und Shakeſpeare 416

Fünfundzwanzigſte Vorleſung.

Die menſchliche Geſellſchaft 421
Das Naturrecht 429
Das Staatsrecht 435
Geſellſchaft und Individuum 449

Sechsundzwanzigſte Vorleſung.

Der menſchliche Geiſt. Was bedeutet im Spinozismus idea ideae? 457
Die Vorſtellung des Körpers. Idea corporis 460
Die Vorſtellung des Geiſtes. Idea mentis 465
Die Stufen der Erkenntniß. Der unklare und der klare Verſtand 475

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Die Befreiung des menſchlichen Geiſtes oder das Problem der Ethik 490
Die imaginäre oder moraliſche Freiheit 495
Der menſchliche Wille 500
Die Einheit von Erkenntniß und Wille 505

Achtundzwanzigſte Vorleſung.

Der Zuſtand der menſchlichen Freiheit oder die Löſung des ethiſchen Problems 509
Der Zuſtand des Leidens 510

Seite

Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß . . . 519
Die abſolute Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. Amor Dei intellectualis 526

Neunundzwanzigſte Vorleſung.

Die Charakteriſtik des Spinozismus 536
Pantheismus oder Syſtem der reinen Vernunft 542
Naturalismus oder Syſtem der reinen Natur 557
Dogmatismus oder Syſtem der reinen Cauſalität 561

Dreißigſte Vorleſung.

Die Kritik des Spinozismus 566
Der Antiſpinozismus oder die äußeren Widerſprüche gegen die Lehre Spinozas 574
Der innere Widerſpruch oder die urſprüngliche Antinomie des Syſtems 580
Die Löſung des Widerſpruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus 588

Erſte Abtheilung.

Carteſius und ſeine Schule.

Erſte Vorleſung.

Philoſophie und Geſchichte der Philoſophie.

Meine Herren.

Der Zweck, den ich mir in dieſen Vorleſungen geſetzt habe und den ich nach meinem Vermögen erſtreben werde, will für das Studium der Philoſophie Ihre Theilnahme gewinnen. Es könnte ſcheinen, daß dieſes wiſſenſchaftliche Intereſſe, welches ſo wenig eingeht in die augenblickliche Stimmung des Tages, einer beſondern Schutzrede bedürfte, allein der Begriff, den ich von dem Werthe der Philoſophie habe, der zurückgezogene Hörſaal der Wiſſenſchaft, in dem wir uns befinden und der ſich von ſelbſt ausnimmt von den vorübergehenden Launen des ſogenannten öffentlichen Weſens, zuletzt der Anblick dieſer zahlreichen Verſammlung erſparen mir die überflüſſigen Worte. Die zahlloſen Gründe, welche von allen Seiten die Tagesblätter und Tageshelden — ich weiß nicht aus welchen Gründen — gegen die Philoſophie aufbieten, würden uns aufhalten, wenn wir ſie hören, und unſere Gegner beſchämen, wenn wir ſie beurtheilen wollten.

Alſo das Studium der Philoſophie überhaupt gelte uns vor der Hand um ſeiner ſelbſt willen als eine unbedenkliche Sache. Nur Eines werde ich näher begründen: warum ich die Geſchichte der Philoſophie als den Weg ergreife,

der in das Weſen der Philoſophie ſelbſt einführt. Dazu beſtimmt mich die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von dem innern Zuſammenhang beider und zugleich der gegenwärtige Zuſtand, in dem ſich die Philoſophie unter uns befindet. In einem Chaos einzelner Erſcheinungen, welche bunt und regellos auftauchen und durch einander wogen, ſcheint das Weſen der Philoſophie ſich ſelbſt verloren zu haben. Dieſer Schein mag den gewöhnlichen Sinn benebeln und ich begreife wohl, warum Viele in dieſer Zeit, betäubt von dem verworrenen Anblick der Tages-Philoſophien, mit dem gemeinen Zweifel und der bequemen Entſagung das Studium der Philoſophie vermeiden. Dem gewöhnlichen Sinn ſoll dieſe Ausflucht freiſtehen, und das öffentliche Vorurtheil möge ſich immerhin gegen die Philoſophie entſcheiden. Aber das beſonnene und klare Bewußtſein erträgt das Chaos nicht, denn es ſucht überall die Aufklärung, und es wird den unklaren Zuſtand, der einen Augenblick die Gegenwart trübt, aufhellen, indem es den Strom der Geſchichte betrachtet, deſſen klarer und flüſſiger Gang keine dauernde Stagnation duldet.

Die Geſchichte der Philoſophie allein kann uns hinwegbringen über dieſe hilfloſe Gegenwart; ſie allein macht uns ſicher und ruhig in dem Getümmel der Meinungen, welche die Philoſophie des Tages zerſtreuen. Aber wir müſſen vorher beweiſen, was wir vorausgeſetzt haben: daß die Geſchichte der Philoſophie wirklich das Weſen der Philoſophie enthalte.

Wenn es wahr iſt, was man oft geſagt hat, daß die Geſchichte das menſchliche Leben im Großen ſei, ſo muß eine Analogie ſtattfinden zwiſchen der Methode, wie die Geſchichte die Wahrheit in den denkenden Geiſtern entwickelt, und der Methode, wie wir dieſe Wahrheit in uns ſelbſt hervorbringen. Die Standpunkte, welche die Geſchichte durchläuft, um ein philoſophiſches Syſtem zu erzeugen, würden gleichkommen

den Phaſen unſeres eigenen Bewußtſeins, wenn wir uns entſchließen zu philoſophiren. Nur würden wir dieſe Entwicklungsſtufen in dem Makrokosmus der Geſchichte in größeren Zügen und alſo deutlicher, — in den vorzüglichſten Beiſpielen und alſo auf das Beſte erkennen. Darum werden wir das große Bild dem kleinen vorziehen, und wie Plato den Staat aufſtellt, um die Gerechtigkeit zu finden, ſo wollen wir die Geſchichte der Philoſophie als die Propyläen betrachten, die uns auf das Beſte in die Philoſophie ſelbſt einführen.

Freilich gilt dabei die doppelte Vorausſetzung:

Einmal, daß die Philoſophie zuſammenfalle mit dem Standpunkte, auf dem ſie ſich gegenwärtig befinde; und dann, daß die Geſchichte der Philoſophie in einer geſetzmäßigen Entwicklung fortſchreite von einem Syſteme zum andern: daß dieſe Syſteme nicht zufällig, ſondern nothwendig auf einander folgen.

Nur wenn die erſte Vorausſetzung richtig iſt, können wir von einer Einleitung in die Philoſophie ſprechen; nur wenn die zweite richtig iſt, können wir dieſe Einleitung der Geſchichte der Philoſophie anvertrauen.

Dieſe beiden Sätze ſind philoſophiſche Streitpunkte geworden, und je lebhafter ſie angegriffen worden, deſto mehr ſind wir aufgefordert, ſie zu vertheidigen.

Wenn ich die Philoſophie ſelbſt mit ihrem jüngſten Syſtem identificire, ſo bin ich weit entfernt ein Dogma anzunehmen, welches eine Zeit lang in dieſer Philoſophie wirklich gegolten hat. Der überwältigende Eindruck, welchen die jüngſte Philoſophie auf die denkenden Zeitgenoſſen machte, die Kraft und Strenge ihrer Methode, die Größe ihres Umfangs, — dieſe ſeltenen und einzigen Tugenden brachten es mit ſich, daß man dieſes Syſtem in einer ungeheuern Enkomiaſtik als die vollendete That des philoſophiſchen Geiſtes

verkündete. Die Zukunft wird darüber entscheiden, *ob diese* Ansicht eben so thöricht ist, als sie ohne Zweifel *voreilig* war. Indessen so viel ist gewiß, daß seit *Aristoteles nie ein* System umfassender, strenger, zusammenhängender gedacht hat.

Allein die Gattung erschöpft sich niemals in einer Art und noch weniger in einer einzelnen Erscheinung. Große Erscheinungen sind nur die vorzüglichsten Träger ihrer Gattung und sie erinnern uns so lebhaft an deren Unsterblichkeit, daß wir diese in einer kühnen Metapher auf die Erscheinungen selbst übertragen und von absoluten Größen innerhalb der Geschichte reden. Das ist ein Widerspruch, den wir vermeiden. Die Philosophie erschöpft sich eben so wenig in einem System, als die Kunst in einem Kunstwerke, als die Religion in einer Dogmatik oder die Gerechtigkeit in einem Staate. Ich identificire also die Philosophie nicht mit einem ihrer Resultate, auch nicht mit dem jüngsten, ich spreche kein philosophisches System — auch nicht das letzte — frei von den Schranken, welche ihm ein bestimmtes Zeitalter aufbürdet. Ein philosophisches System von diesen Schranken absolviren, hieße die Geschichte selbst aufheben. Die Philosophie erschöpft sich nicht in einem System, eben so wenig als die Gattung in einem Menschen. Aber wir müssen uns klar werden, mit welchem Rechte und in welchem Sinne man die *Philosophie als solche* von einem bestimmten System unterscheidet. Wie wir uns den Begriff Mensch oder das menschliche Geschlecht nur in menschlichen Individuen vorstellen können, eben so können wir uns den Begriff der Philosophie nur in bestimmten Philosophien, d. h. in *Systemen* vorstellen. Was bedeuten also diese abgezogenen Gattungsbegriffe, die sich nur in einzelnen Erscheinungen *verwirklichen* und dennoch davon unterscheiden? Sie enthalten die *unendliche Möglichkeit* dessen, was in der Erscheinung als ein Beschränktes und Endliches hervortritt,

oder deutlicher gesagt, sie bedeuten das Vermögen, durch welches die Erscheinung entsteht.

Die Kunst, die weder in eine Kunstart, noch in ein Kunstwerk aufgeht, ist das künstlerische Vermögen überhaupt. Eben so ist die Philosophie, die über jedes System hinausgeht, das Vermögen überhaupt zu philosophiren. Dieses Vermögen überdauert die Produkte, welche es in bestimmten Zeiten hervorgebracht hat, und selbst wenn die Zukunft von dem künstlerischen und philosophischen Vermögen keinen Gebrauch machte, d. h. weder Kunstwerke noch Systeme hervorbrächte, so wären Kunst und Philosophie deßhalb doch nicht aufgegangen in ihre ehemaligen Produkte. Im Gegentheil, wie dieses Vermögen unendlich ist, so ist in ihm ein Ideal angelegt, das in jeder Aeußerung gegenwärtig, aber in keiner erreicht und nur in einem ewigen Streben vollendet wird.

In diesem Sinne werden wir dem Dichter recht geben, wie er in jenem bekannten Epigramm die Philosophie von den Philosophien unterscheidet:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? ich weiß nicht
Aber die Philosophie, hoff ich, soll ewig bestehen."

Ist aber die Philosophie selbst nur als das generelle Vermögen des Philosophirens unterschieden von den geschichtlich bestimmten Systemen, so leuchtet sogleich ein, daß sie eingeschlossen in die Grenzen eines besondern Zeitalters, auch nothwendig eingefaßt wird in den Rahmen eines besondern Systems. Unter den Bedingungen der Wirklichkeit erscheint die Philosophie allemal in den Schranken des Zeitalters als ein entwickeltes System, und wer sich in die Philosophie einführen will, der muß sich mit ihrer höchsten Erscheinung bekannt machen. Oder wenn er die Schranken des Systems vermeiden will und auf den bloßen Gattungsbegriff der

Philoſophie zurückflüchtet, ſo verläßt er das Gebiet der Wirklichkeit und beruft ſich auf das bloße Vermögen. Alſo ſchaffe er dann entweder ſelbſt ein neues Syſtem und beweiſe ſo das Vermögen, oder er erkenne daſſelbe in ſeiner höchſten Offenbarung.

Da wir uns hier nicht auf das unſichere Gebiet der leeren Möglichkeiten einlaſſen wollen, ſo werden wir uns die Philoſophie vorſtellen *als gegenwärtig in einem beſtimmten Syſtem*, und unſere Einleitung in das Studium der Philoſophie geht nicht in das Blaue, ſondern ſie zielt auf ein *beſtimmtes Syſtem der Philoſophie*. Natürlich, dieſes beſtimmte Syſtem iſt das jüngſte oder das gegenwärtige, da ſich in dieſem bis jetzt die Philoſophie am meiſten befriedigt, oder das Vermögen der Philoſophie am vollſtändigſten ausgewirkt hat. In einem gewiſſen Sinne iſt für uns dieſes Syſtem der Gegenwart *unendlich*, weil es noch nicht aufgehört hat zu wirken.

Es iſt uns alſo ausgemacht, daß wir mit dem Studium der Philoſophie kein vages Ideal, ſondern eine ganz beſtimmte Erſcheinung vor Augen haben: es fragt ſich nur, welchen Weg der *Einleitung* wir am beſten ergreifen?

Das *Ziel*, nachdem wir es feſtgeſtellt, zeigt uns den Weg, der zu ihm führt. Wir können Niemandem das gegenwärtige Zeitalter erklären, ohne daß wir es vor ihm entſtehen laſſen, indem wir es aus der Vergangenheit ableiten. Eben ſo werden wir die Philoſophie des gegenwärtigen Zeitalters aus den früheren Philoſophien ableiten und ſo durch die *Geſchichte der Philoſophie* das Reſultat erreichen, das wir ſuchen.

Dabei ſetzen wir freilich voraus, daß die Geſchichte der Philoſophie einen ſolchen *methodiſchen Fortgang* entfalte, und die Syſteme nicht bloß zeitlich auf einander folgen, ſondern auch innerlich aus einander entſtehen, d. h. wir ſetzen einen

Begriff von der Geschichte der Philosophie voraus, der gegen eine Menge hergebrachter Vorstellungen ankämpft.

Wir werden also diesen Begriff von der Geschichte der Philosophie genauer erörtern und sicher stellen gegen die widerstrebenden Ansichten. Man giebt zu, was man nicht läugnen kann, daß im Laufe der Zeiten unter dem Namen der Philosophie Systeme aufgetreten sind, in denen der menschliche Geist seine höchsten Erkenntnisse niederlegte. Aber daß in diesen verschiedenen Systemen eine einmüthige Entwicklung stattfinde, daß der denkende Geist in den verschiedenen Denkern methodisch fortgeschritten sei, — gegen diesen Begriff sträubt sich die gewöhnliche Vorstellung. Indem man nun die Reihe jener Systeme durch den Begriff der Philosophie nicht zu verknüpfen vermag, so fallen die verschiedenen Systeme disparat auseinander, jedes steht vereinzelt für sich da und die verknüpfende Macht, welche die Glieder an einander reiht, ist nicht der denkende Geist, sondern die zeitliche Succession. So entdeckt man in den Systemen nichts als eine chronologische Ordnung, und wenn man die Geschichte der Philosophie darstellen will, so wird man nur eine chronikalische Geschichte liefern können. Dann verhält man sich wenigstens unbefangen zu dem Objekte selbst, und man stellt dar, was in der That geschehen ist — nämlich eine zeitliche Reihenfolge philosophischer Systeme.

Allein diesen unbefangenen Standpunkt, (der nicht ohne Werth ist für die Sammlung des geschichtlichen Materials) verläßt man sehr bald und sucht nach einem Resultat, welches die Geschichte der Philosophie schließlich zu Tage gefördert habe. Man will diese Geschichte nicht bloß beschreiben, sondern man will darüber urtheilen, und deßhalb fängt man an darüber zu reflektiren. Da bietet denn die

äußere Phyſiognomie der Geſchichte ſogleich ein fertiges Urtheil, das man wie die Moral unter die Fabel ſchreibt und womit ſich die Geſchichte der Philoſophie ein für alle Mal aburtheilen läßt. Jedes Syſtem macht darauf Anſpruch, die Wahrheit zu ſein; alſo ſind alle gleich wahr, wenn wir ſie nehmen, wie ſie ſich ſelbſt geben. Da aber die Wahrheit nur eine ſein kann, die ſich nicht widerſpricht, die philoſophiſchen Syſteme dagegen von einander abweichen, wenn ſie ſich nicht diametral entgegengeſetzt ſind, ſo folgt, daß ſie alle gleich unwahr ſind, wenn wir ſie nehmen, wie ſie ſelbſt einander gegenſeitig beurtheilen. So errichtet man der Geſchichte der Philoſophie gegenüber einen Richterſtuhl, und urtheilt über die Syſteme wie jener weiſe Mann in der Erzählung Nathans: man giebt jedem Recht und verurtheilt, oder verwirft zuletzt alle. Man räumt jedem ein, ſeinen Ring für den echten zu halten, und ſpricht dann über alle das ſummariſche Urtheil, daß ſie unecht ſeien.

Wenn man die Geſchichte der Philoſophie aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet, ſo beurtheilt man ſie entweder eklektiſch oder ſkeptiſch. Man urtheilt eklektiſch, indem man jedem Syſtem das gleiche Recht und den gleichen Anſpruch auf die Wahrheit einräumt; man urtheilt ſkeptiſch, indem man in keinem die Wahrheit ſelbſt findet, und alſo von dieſer alle philoſophiſchen Syſteme auf gleiche Weiſe ausſchließt.

Dieſe beiden Geſichtspunkte, die im Grunde nur verſchiedene Wendungen deſſelben Urtheils ſind, haben lange Zeit für ſublime Auffaſſungen gegolten. Es konnte nicht fehlen, daß die Philoſophen mit ihren einſeitigen Syſtemen dem Eklektiker gegenüber arm erſcheinen mußten, denn dieſer wählt ſich aus ihnen, was ihm gefällt, und wandert wie ein reicher Kaufmann umher in dem Bazar der philoſophiſchen Syſteme.

Dem Skeptiker gegenüber werden die Philosophen mit ihren unwahren Systemen befangen erscheinen, denn dieser wählt gar nicht mehr, sondern kehrt ihnen allesammt gleichgiltig den Rücken. Das Glück, welches die eklektische und skeptische Ansicht von der Geschichte der Philosophie noch heute finden, verdanken sie dieser vornehmen Miene, welche sich so leicht annehmen und noch leichter nachahmen läßt. Die Geschichte der Philosophie wird wie eine Fabel betrachtet, deren Moral dem subjektiven Gutdünken überlassen wird, welches der Eklektiker als allgemeine Bejahung, der Skeptiker als allgemeine Verneinung ausspricht.

Prüfen wir nun, wie sich die Geschichte der Philosophie spiegelt in den verschiedenen Betrachtungsweisen, die ich Ihnen eben dargelegt habe: in der chronikalischen, der eklektischen und skeptischen.

In der chronikalischen Darstellung schreitet von einem Systeme zum andern nur die Zeit fort; es giebt hier keine andere Verknüpfung der Systeme. Ob die Philosophie selbst in einem Fortschritt begriffen sei und in der Aufeinanderfolge der Systeme eine Geschichte durchlebe — diese Frage interessirt den Chronisten nicht, der nichts darstellt, als das Geschehene. Es giebt also für die chronikalische Darstellung keine Geschichte der Philosophie, weil hier nur bestimmte Philosophien zeitlich an einander gereiht werden und die Philosophie selbst auf diesem Standpunkte eine unbekannte Größe ist, die gar nicht in Rechnung kommt. Dagegen auf dem eklektischen und skeptischen Gesichtspunkte giebt es wohl eine Philosophie, aber keine fortschreitende. Für den Eklektiker erschöpft sich die Philosophie in jedem Systeme, also giebt es für ihn keinen Fortschritt derselben. Für den Skeptiker erscheint die Philosophie in keinem Systeme, also giebt es für ihn keine fortschreitende Bewegung in der Reihen-

folge der Systeme. Da es aber ohne Fortschritt auch keine Geschichte der Philosophie giebt, so müssen wir entscheiden, daß sowohl die eklektische als auch die skeptische Ansicht die Geschichte der Philosophie aufhebe.

In welchem Sinne nun können wir allein von einer Geschichte der Philosophie sprechen? Ich nehme die gewöhnliche Vorstellung, die man von der Philosophie hat und die ich wohl ohne Widerrede voraussetzen darf. Sehen wir, was aus dieser Vorstellung folgt, wenn wir sie logisch aufklären. Die Philosophie — so sagt man — beschäftige sich mit der Wahrheit, oder, um den Ausdruck zu veredeln, sie sei das Streben des Geistes nach der Erkenntniß der Wahrheit. Also wird man von der Geschichte der Philosophie die Anschauung haben, die man von der Wahrheit hat. Betrachtet man die Wahrheit als eine ausgemachte Sache, die sich in ein Dogma fassen und verbildlichen läßt in dem Steine der Weisen, so folgt von selbst, daß die Philosophie die Wahrheit entweder nur finden oder verfehlen könne; daß es also auch nur ein wahres System geben könne, nämlich dasjenige, welches die Wahrheit gefunden, und daß außer diesem alle übrigen falsch seien, weil sie eben die Wahrheit verfehlt haben. Bei dieser Vorstellung von der Wahrheit ist also eine Geschichte der Philosophie ganz undenkbar; entweder hat die Philosophie den Schatz gefunden, dann braucht sie nicht ferner zu suchen, das Fortschreiten ist dann unnöthig; oder sie hat ihn verfehlt, dann wird sie fortfahren ihn zu suchen, aber sie schreitet nicht fort, sie entwickelt sich nicht, denn es giebt von einem verfehlten Versuche zu einem andern offenbar keinen Fortschritt.

Mit der gewöhnlichen Vorstellung, die man von der Wahrheit hat, daß sie nämlich ein fertiges Dogma sei, ist die Geschichte der Philosophie durchaus nicht zu vereinigen.

Man muß ſich daher eine ganz andere Vorſtellung von der Wahrheit machen, um das Streben darnach als Geſchichte begreifen zu können. Die Einleitung, in der wir uns befinden, verbietet mir, die ſtrengen Argumente der Wiſſenſchaft herbeizuführen, da ich offenbar nicht gebrauchen kann, wozu ich Sie in dieſen Vorleſungen vorbereiten will. Ich werde daher fortfahren, die gewöhnlichen Vorſtellungen heranzuziehen, um durch eine Erörterung derſelben vorläufig über den wichtigen und entſcheidenden Punkt, bei dem wir ſtehen, in's Klare zu kommen. Die gewöhnliche Vorſtellung nimmt alſo einmal die Wahrheit als ein Ziel, wonach der menſchliche Geiſt ſtrebt, und dann verknüpft ſie mit dieſem Ziele den denkenden Menſchengeiſt, der es erſtrebt. Die Wahrheit iſt dort das bewegende Endziel und hier das bewegte Gemüth: die Sehnſucht und das Streben der Menſchheit. Bejahen wir beide Vorſtellungen, indem wir ſie zu einem einmüthigen Begriffe verknüpfen. Es wäre ganz unmöglich, daß in dem Menſchen ein Streben nach Wahrheit entſtünde, wenn dieſe wie ein unbekanntes Land jenſeits ſeines Geſichtskreiſes läge. Columbus hätte die Weſtwelt nie auf dem Meere entdeckt, wenn er ſie nicht zuvor in ſeinem Kopfe entdeckt hätte. Um alſo überhaupt das Streben nach Wahrheit begreifen zu können, müſſen wir einſehen, daß die Wahrheit dem Menſchen inwohne, daß ſie ſein eigentliches Weſen und ſeine Wahrheit ſei. Aber der Menſch entſpricht ſeinem wahren Weſen nicht in der Unmittelbarkeit ſeines natürlichen Daſeins; darum erhebt er ſich über dieſe Sphäre des Beſchränkten und Endlichen, d. h. er denkt. Erſt in dieſem Akte wird er ſeiner Selbſt als eines allgemeinen Weſens bewußt, und erſt durch dieſe ſelbſtbewußte That entſteht das Streben nach abſoluter Erkenntniß. Was wir alſo das Streben nach Wahrheit genannt haben, das iſt, nachdem wir uns darüber

klar geworden ſind, nichts als das Streben nach Selbſterkenntniß. Der Menſch iſt nur wahrer Menſch, indem er ſich erkennt, die Wahrheit iſt nur ſeine Wahrheit, indem er ſich derſelben bewußt wird.

Alſo werden wir behaupten, es iſt für die Wahrheit kein gleichgiltiger Akt, daß der Menſch ſie denkt, ſondern das menſchliche Denken iſt ihre eigenſte Manifeſtation: die Wahrheit beſteht in dem denkenden Geiſte.

Der denkende Geiſt iſt aber nicht plötzlich da, und nicht mit einem Schlage vollendet, ſondern wie das Individuum ſich bis zu einer gewiſſen Reife phyſiſch und ſittlich ausgelebt haben muß, um das Vermögen des Denkens entbinden zu können, eben ſo muß die Menſchheit dieſen Vorausſetzungen gehorchen und einen Kreis natürlicher und ſittlicher Bedingungen ausgewirkt haben, um philoſophiſch auftreten zu können.

Alſo der denkende Geiſt entwickelt ſich in der Menſchheit. Da nun die Wahrheit ſich nur in dem denkenden Geiſte entwickelt, ſo iſt die Geſchichte des denkenden Geiſtes die Geſchichte der Philoſophie und die Geſchichte der Philoſophie iſt enthalten in der Geſchichte der Menſchheit. Wenn die Geſchichte überhaupt das Weſen des Menſchen entwickelt und die fortſchreitende Humanität darſtellt, ſo begreift die Geſchichte der Philoſophie die fortſchreitende Selbſterkenntniß. Die Reihe der Syſteme, welche die Geſchichte aufweist, ſtellen uns dieſen Fortſchritt dar, ſie verwirklichen in progreſſiver Weiſe, was die Philoſophie als Möglichkeit enthält und als Ideal fordert.

Jetzt werden wir uns den richtigen Begriff von der Geſchichte der Philoſophie bilden können. Es iſt nicht bloß die Zeit, die von einem Syſteme zum andern fortſchreitet, ſondern die Philoſophie ſelbſt, die ſich in der

Reihenfolge der Syſteme verwirklicht. Damit erheben wir uns über die chronikaliſche Betrachtungsweiſe.

Aber die Syſteme verwirklichen den Begriff der Philoſophie und erſchöpfen das Vermögen der Philoſophie nicht jedes auf dieſelbe Weiſe, d. h. die verſchiedenen Syſteme ſind nicht coordinirt. Deßhalb iſt eine gleichmäßige Bejahung eben ſo falſch, als eine gleichmäßige Verneinung. Damit erheben wir uns über die eklektiſche und ſkeptiſche Anſicht von der Geſchichte der Philoſophie.

Vielmehr ſchreitet die Philoſophie in den Syſtemen fort, wie die Seele in dem menſchlichen Leben; ſie entfaltet ihr Weſen in einer ſtufenmäßigen Entwickelung, wie die Seele in dem wachſenden Organismus.

Ich führe hier einen Begriff ein, der die wichtigſte Entdeckung enthält, welche die Philoſophie unſeres Jahrhunderts gemacht hat, worauf ſich ihre Methode und ihre Weltanſchauung gründet — nämlich den Begriff der Entwicklung. Ich kann hier nur lemmatiſch zeigen, wie dieſer Begriff einen ganz neuen Geſichtspunkt für die denkende Weltbetrachtung errichtet, und nur mit wenigen Zügen ein propädeutiſches Bild von dieſem entſcheidenden Principe entwerfen.

Die frühere Betrachtungsweiſe war eine den Gegenſtänden ganz äußerliche. Es war die ſogenannte logiſche Eintheilung, welche das Material beherrſchte, die gleichartigen Merkmale wurden zu einem Gattungsbegriff verknüpft, die Unterſchiede wurden als coordinirte Arten darunter befaßt. Die äußerliche formale Claſſificirung war das höchſte gedankenmäßige Schema, wodurch man ſich die Gegenſtände vorſtellte und natürlich Nichts von ihrem eigentlichen Weſen erkannte. Unter dem Begriff der Religion coordinirte man die verſchiedenen Religionen, unter dem Begriff der Philoſophie die verſchiedenen Syſteme, unter dem Begriff der Kunſt die

verſchiedenen Künſte, unter dem Begriff der Geſchichte die verſchiedenen Völker. Daſſelbe einförmige und ſeelenloſe Schema wiederholte ſich in jeder Begriffsſphäre.

Der Begriff der Entwicklung erweckte mit einem Male den Lebensfunken in dieſem todten Schematismus und die lebloſe Reihe coordinirter Begriffe löste ſich auf und fügte ſich zuſammen in einen lebendig gegliederten Organismus. Das Univerſum erwachte mit friſcher Energie in dem betrachtenden philoſophiſchen Gemüthe, als der jugendliche Schelling verkündete, daß ein Leben durch das ganze Univerſum pulſire. Man erblickte in der Natur die Entwicklung des Menſchen, in der Geſchichte die Entwicklung der Humanität. Jedes Vermögen der Humanität, jede ſchöpferiſche Anlage des Menſchengeiſtes verwirklichte ſich in einer Reihe von Erſcheinungen, das ſtaatenbildneriſche in einer Stufenreihe von Völkern, das künſtleriſche in einer Stufenreihe von Künſten, das religiöſe in einer Stufenreihe von Religionen, das philoſophiſche in einer Stufenreihe von Syſtemen. Wir ſehen aus dieſen flüchtigen Umriſſen, daß die Weltordnung in einem ganz neuen Lichte aufging, weil man jetzt erſt erkannte, welche Bedeutung jedes einzelne Phänomen in dem Ganzen habe.

Das Charakteriſtiſche in dem Begriff der Entwicklung iſt, daß die Unterſchiede derſelben, d. i. die einzelnen Stufen nicht einander coordinirt ſind, wie die Arten einer Gattung, ſondern daß die eine aus der andern entſteht. Die frühere Stufe enthält die ſpätere bereits in ſich, aber erſt als Anlage oder Möglichkeit: was auf der früheren Stufe dynamiſch oder potentiell vorhanden iſt, tritt auf der ſpäteren energiſch und aktuell hervor. Die Entwicklung bringt die Anlage zum Vorſchein, ſie entfaltet das urſprünglich Eingehüllte; ſie explicirt, was nur implicite vorhanden iſt.

Wir können alſo ſagen, die Entwicklung ſei der Fortſchritt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus der δύναμις in die ἐνέργεια.

Die beiden Elemente, welche die Entwicklung conſtituiren, ſind Möglichkeit und Wirklichkeit; — Dynamis und Energie. Dieſe beiden Grundbegriffe der Entwicklung — ich muß dieſe Berichtigung einſchalten — hat nicht erſt die Philoſophie unſeres Jahrhunderts enthüllt, ſondern ſie ſind durch den größten Philoſophen des Alterthums erobert worden. Sie bilden die Elemente der ariſtoteliſchen Metaphyſik. Ariſtoteles wäre nicht dieſer einzige weltumfaſſende Denker geworden, wenn er nicht dieſer Begriffe Meiſter geweſen wäre. Er hat das Geſetz der Entwicklung metaphyſiſch dargethan, er hat dieſes Geſetz auf die Natur angewendet, aber nicht ausgedehnt auf die Geſchichte. Das iſt das Eigenthümliche der modernen Philoſophie, daß ſie dieſen Begriff zum Geſetz des Univerſums erhoben, und namentlich iſt es Hegel geweſen, der in der Geſchichte dieſes Geſetz zur epochemachenden Anerkennung gebracht hat.

Ich kann es mir nicht verſagen, hier im Vorübergehen eine Perſpektive zu eröffnen in den großen Unterſchied des antiken und modernen Geiſtes. Dem antiken Geiſte, wie energiſch und groß ſeine Geſchichte auch war, — der Begriff der Geſchichte hat ihm gemangelt. Daher haben die größten Geiſter der Alten, Plato und Ariſtoteles ſich nicht zum Gedanken der allgemeinen Humanität erhoben, ſie ſind in dem Gegenſatze von Griechen und Barbaren, Freien und Sklaven ſtehen geblieben, weil es die Geſchichte, d. i. die fortſchreitende Humanität iſt, welche dieſen Gegenſatz aufhebt. Dieſer Mangel des antiken Bewußtſeins gegenüber dem unſrigen iſt am hellſten einleuchtend, wenn wir ſehen, wie die Philoſophie des Alterthums das Menſchenleben und die Gottheit darſtellt.

Plato gründet den Staat auf unbewegliche Fundamente und jede geſchichtliche Bewegung, welche die ſtarre Ruhe dieſer ſittlichen Natur ſtört, erſcheint ihm als eine Verirrung und Degeneration, gleichſam als ein Komet, der nicht berechnet iſt in dem politiſchen Firmament ſeines Staates. Beide — Plato und Ariſtoteles — mit dem religiöſen Glauben ihres Volkes zerfallen und über die Richtigkeit mythologiſcher Vorſtellungen philoſophiſch vollkommen im Klaren, erblicken das Göttliche nicht in dem bewegten Menſchenleben, wo wir es ſchon nach dem religiöſen Begriffe der Vorſehung ſuchen, ſondern in der ewigen Gleichförmigkeit der Geſtirne, d. h. ſie verſenken es in den regelmäßigen Kreislauf der Natur, weil ſie das irregulare Menſchenleben nicht begrifflich aufzulöſen wußten.

Deßhalb iſt innerhalb der ſyſtematiſchen Philoſophie des Alterthums, d. h. innerhalb ihrer Vernunftwiſſenſchaft eine Geſchichte der Philoſophie nicht möglich geweſen, weil ihre Vernunft nicht in das Weſen der Geſchichte eingedrungen iſt. Darum übergiebt das Alterthum die Geſchichte ſeiner Philoſophie den Chroniſten, den Eklektikern und Skeptikern zur Darſtellung, d. h. Solchen, die den Begriff der Philoſophie entweder ignoriren oder auflöſen. Wir haben uns durch den Begriff der Entwicklung über dieſe drei Betrachtungsweiſen erhoben.

Uebertragen wir dieſen Begriff der Entwicklung auf die Geſchichte der Philoſophie, ſo löst ſich das Räthſel der vielen Syſteme auf eine ſehr einfache und klare Weiſe. Sie ſind Glieder einer organiſchen Ordnung, ſie ſtellen in einem methodiſchen Fortſchritt die Entwicklung der Philoſophie dar. Wir haben die Philoſophie das Streben nach Wahrheit genannt und die Wahrheit uns erläutert als die menſchliche Selbſterkenntniß, die Syſteme der

Philoſophie ſind die Stufen in der Entwicklung dieſer Selbſterkenntniß, oder ſie ſprechen die Selbſterkenntniß aus, welche der Geiſt auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Entwicklung erreicht hat. Wäre der menſchliche Geiſt von vornherein abſolut, ſo würde er keine Möglichkeit erſt zu verwirklichen haben, (er wäre nicht dynamiſch, ſondern reine Energie) er würde ſich nicht entwickeln: dann wäre auch ſeine Selbſterkenntniß von vornherein vollendet, er brauchte nicht erſt darnach zu ſtreben, und es gäbe dann weder eine Philoſophie, noch eine Geſchichte derſelben. Das Wort „Philoſophie" deutet ſehr ſinnig darauf hin, daß die Weisheit nichts Fertiges iſt, daß der Geiſt in ſeinem Wiſſen und ſeiner Selbſterkenntniß nicht der abgemachte, vollendete, ſondern der lebendige und ſtrebende ſei. Philoſophie heißt nicht Weisheit, ſondern Liebe zur Weisheit; die Philoſophen ſind nicht die Weiſen, ſondern die Freunde der Weisheit. Darin liegt, daß der menſchliche Geiſt die Selbſterkenntniß oder die Wahrheit nicht beſitze oder ererbe wie einen Ring, ſondern darnach ſtrebe, als nach ſeinem Ideal; daß alſo die Selbſterkenntniß in einem unendlichen Fortſchritt oder in einer Geſchichte begriffen ſei. Es giebt daher innerhalb der Selbſterkenntniß Stufen: das iſt der Grund, weßhalb es innerhalb der Philoſophie Syſteme giebt. Die Selbſterkenntniß auf einer niedern Stufe und die Selbſterkenntniß auf einer höhern Stufe: das iſt der Unterſchied der philoſophiſchen Syſteme. Sie ſehen klar: der denkende Geiſt iſt das Eine beharrliche Subjekt, das ſich in dieſer fortſchreitenden Selbſterkenntniß entwickelt, eben ſo wie ein Individuum durch den Wechſel der Lebensalter hindurchgeht. Es wäre ſehr thöricht, wenn man ſagen wollte, die Lebensalter, weil ſie verſchieden ſind, ſchließen ſich gegenſeitig aus und verneinen einander, oder, weil ſie an demſelben

Menſchen verlaufen, ſo ſeien ſich alle gleich und keines im Grunde von dem andern verſchieden. Es iſt eben ſo thöricht und äußerlich gedacht, wenn man die philoſophiſchen Syſteme, weil ſie verſchieden ſind, mit dem Urtheile des Skeptikers verneint und als Sätze betrachtet, die ſich gegenſeitig ausſchließen, oder, weil alle Philoſophie überhaupt ſind, eklektiſch nivellirt. Vielmehr werden wir jedes Syſtem bejahen als Philoſophie auf einer beſtimmten Stufe ihrer Entwicklung, verneinen, ſofern die Philoſophie dieſe Stufe überwindet und zu einer höhern Form fortſchreitet. Wir werden in jedem Syſteme die Wahrheit finden auf einer beſtimmten Stufe des Bewußtſeins, d. h. die Selbſterkenntniß eines beſtimmten Zeitalters.

Der denkende Geiſt wiederholt ſich nicht bloß in ſeinen Schöpfungen, ſondern er vermehrt ſich, er wächst und nimmt zu von einem Syſteme zum andern. Was in dieſem Syſteme ſeine höchſte Erkenntniß iſt, das wird in dem ſpätern ſeine Vorausſetzung, woraus er neue Schlüſſe und damit neue Erkenntniſſe entwickelt. Was in dem frühern Syſteme bereits an ſich als keimender Gedanke enthalten war, das erhebt das ſpätere in das Bewußtſein: das ſpätere Syſtem iſt die Wahrheit des frühern, das frühere iſt ein Moment des ſpätern. So ſind z. B. alle griechiſchen Philoſophien Momente des Ariſtoteliſchen Syſtems und dieſes die Wahrheit aller früheren.

Jetzt haben wir den richtigen Geſichtspunkt für die Geſchichte der Philoſophie gefunden. Die Philoſophie ſchreitet durch die Reihe der Syſteme fort als eine zuſammenhängende Kette von Vernunftſchlüſſen, und wenn auch die Träger der Philoſophie in Individuen, Völkern, Zeiten wechſeln, ihre Produkte werden aufbewahrt in dem denkenden Geiſte, der aus dieſem Reichthum immer neue Schätze

hervorbringt, und was auf dieſer Stufe Princip ſeiner Selbſterkenntniß iſt, auf der nächſten herabſetzt zu einem Momente derſelben. Die Geſchichte der Philoſophie iſt ſomit ein Syſtem von Syſtemen, und die wahre Darſtellung derſelben iſt die ſyſtematiſche oder die philoſophiſche. Dieſe Darſtellung läßt die Geſchichte der Philoſophie erſcheinen — nicht wie ein Archiv, erfüllt mit ſtaubigen Zeugniſſen und Diplomen der Spekulation: ſo erſchien ſie dem Chroniſten; — nicht wie einen reichen Bazar, der alles Mögliche zu freier Auswahl bietet: ſo erſchien ſie dem Eklektiker; — nicht wie Mauſoleum, das die Verweſung beherbergt: ſo erſchien ſie dem Skeptiker, — ſondern wie ein Pantheon, in welchem der denkende Geiſt die denkenden Geiſter zu einer einmüthigen Gemeinde verſammelt.

Unſer Reſultat alſo iſt: die Geſchichte der Philoſophie *iſt eine* philoſophiſche Wiſſenſchaft, und zwar diejenige Wiſſenſchaft, die ihr eigenes Werden in dem Menſchengeiſte darſtellt, die ſich ſelbſt aus der Geſchichte rechtfertigt und beweist. Wir können in dieſem Sinne die Geſchichte der Philoſophie eine Theodicee der Philoſophie nennen, denn es iſt die Ordnung der Geſchichte, alſo die Weltordnung ſelbſt, welche ſie entwickelt. Wenn nun eine Einleitung in das Studium der Philoſophie den Beweis führen ſoll: daß es dem menſchlichen Geiſte gebühre zu philoſophiren, und daß ſeine gegenwärtige Selbſterkenntniß ein wohlbegründetes Reſultat ſei, — ſo können wir uns getroſt der Geſchichte der Philoſophie überlaſſen. Denn wir wiſſen, daß ſie nothwendig entſpringt aus einem ſchöpferiſchen Vermögen des Menſchen und daß ſie ihre Reſultate methodiſch hervorbringt.

Nachdem wir ſo unſere Aufgabe geſichert und aus dem Verhältniß der Geſchichte der Philoſophie zur Philoſophie die Möglichkeit dargethan haben, daß uns die erſtere

in die letztere einleiten könne, so bleibt uns noch eine doppelte Frage zu lösen:

Wir haben in der Philosophie die Nothwendigkeit einer Geschichte und einer Entwicklung nachgewiesen. Weil der menschliche Geist überhaupt eine Geschichte hatte, so mußte auch seine Philosophie eine Geschichte haben. Die allgemeine Geschichte des Menschengeistes involvirt die Geschichte der Philosophie. Wir müssen also das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte überhaupt auseinandersetzen oder die Bedeutung klar machen, welche die Philosophie in der universalen Entwicklung des Menschengeistes einnimmt.

Dann wird sich ohne Mühe der Punkt feststellen lassen, an dem wir die Geschichte der Philosophie für unsern Zweck aufnehmen wollen.

Zweite Vorlesung.

Geschichte und Philosophie in ihrem Verhältniß.

Wir haben erkannt, daß die Philosophie kein geschichtsloses Dasein führt, sondern als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes von der Gesammtentwicklung desselben getragen und fortbewegt wird. Wir setzen also Geschichte und Philosophie in einen wesentlichen, innern Zusammenhang, und indem wir die Philosophie als einen Akt in dem Proceß der Geschichte selbst betrachten, so müssen wir zusehen, in welcher Weise die Philosophie den Wechsel des geschichtlichen Daseins begleitet, welche Beziehung sie einnimmt zu den übrigen geschichtlichen Erscheinungen. Die gewöhnliche Vorstellung bemerkt kaum dieses Verhältniß. Im Gegentheil, sie liebt es, sich die Philosophie ganz außerhalb des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen zu denken, als eine müßige Theorie, mit der sich einige Köpfe aus zufälligen Gründen beschäftigen. Der Zufall läßt die philosophischen Systeme entstehen; müßige Spekulanten, deren Zahl glücklicherweise sehr gering ist, nehmen sie auf und pflanzen sie fort, die Geschichte zieht gleichgiltig an ihnen vorüber, ohne sie zu bemerken. So ungefähr entscheidet das gewöhnliche Bewußtsein zwischen der Philosophie und der Geschichte. Die Geschichte nimmt keinen Theil an dem Ursprung und den Wirkungen der Philosophie. —

Es ist allerdings wahr, was uns das gewöhnliche Bewußtsein einwendet: die Philosophie ist Theorie, d. h. sie gehört dem betrachtenden und nicht unmittelbar dem handelnden Geiste an, sie entspringt in wenigen zurückgezogenen Geistern und überzeugt immer nur eine geringe Anzahl. Dagegen die Geschichte handelt und ihre Handlungen entscheiden die Schicksale der Menschheit. Wir wollen uns diesen Gegensatz gefallen lassen, allein wir müssen ihn folgerichtig ausdehnen auf das ganze Reich der Theorie und auf Alles, was einzelne Geister entdecken. Dann, fürchte ich, büßt die Geschichte mehr ein, als die Philosophie. Denn die Wissenschaft überhaupt ist theoretisch und eine Arbeit Einzelner; die Kunstwerke wollen ebenfalls nur betrachtet werden und ihre Schöpfer sind ebenfalls nur einzelne, befähigte Individuen; endlich die Religionen sind auch in einzelnen, großen Gemüthern entsprungen, von denen uns die Geschichte nicht umsonst erzählt, daß sie eine Zeitlang in einsamer Betrachtung gelebt haben. Mit einem Worte, wenn wir den betrachenden und forschenden Geist aus dem geschichtlichen Leben verbannen, wenn wir die einzelne Kraft, ob sie nun Denker, Künstler, Religiöse, Helden bedeutet, ausschließen von dem Gesammtleben des Geschlechtes, so schrumpft uns die Geschichte in einen kleinen Rest zusammen, und an der Stelle des großen und reichen Menschenlebens erhalten wir ein enges und dürftiges Dasein. Die Geschichte verliert ihr bewegendes Princip und kehrt in den Naturzustand zurück, aus dem sie entsprungen ist durch die Kraft und die Erkenntniß des Menschen.

Weil die Philosophie eine theoretische Beschäftigung ist, welche nur Wenige zu den Ihrigen zählt, deßhalb übersieht man den Zusammenhang, der sie mit dem Menschenleben überhaupt verbindet. Man weiß also nicht, daß es einen

Uebergang giebt aus dem betrachtenden Geiſte in den handelnden, aus der Theorie in die Praxis; daß das Eigenthum Einzelner ſich aufhebt in das Eigenthum Aller. Aber gerade in dieſem Uebergange oder in einer ſolchen Vermittlung beſteht das Weſen der Geſchichte: ſie würde in dem Naturzuſtande ſtill ſtehen d. h. gar nicht anfangen, wenn nicht der Geiſt den Menſchen beunruhigte und zur Arbeit und Erkenntniß nöthigte; ſie würde in ihren Anfängen Halt machen, wenn nicht die Kraft, welche den Einzelnen auszeichnet, auch die Uebrigen ergriffe und auf dieſe Weiſe einen gemeinſamen Fortſchritt erzeugte.

Wenn man daher die Philoſophie der Geſchichte gegenüberſtellen will, ſo darf man dieſe nicht länger als Entwicklung der Humanität und gemeinſame Geiſtesarbeit betrachten; man muß dann überhaupt jede verknüpfende Macht, wie Staat, Kunſt, Religion aus der Geſchichte herausnehmen und nichts übrig laſſen, als den natürlichen Lebensgenuß und das nomadiſch-zerſtreute Daſein. Dieſem Leben gegenüber erſcheint allerdings die Philoſophie als die gefährliche Frucht der Erkenntniß. Wer das Menſchenleben nur nach der ſinnlichen Seite darſtellen und feſthalten will, der muß freilich in der Philoſophie ein graues Jenſeits erblicken. Wer das menſchliche Daſein nur wie eine friſche grüne Weide genießen will, dem muß „ein Kerl, der ſpekulirt," freilich wie „ein Thier auf dürrer Heide" erſcheinen. So ſtellt es Mephiſtopheles im Goethe'ſchen Fauſt dem Schüler dar, den er düpiren will, und ſeine witzigen Ausſprüche über die Philoſophie haben nicht bloß den Schüler dumm gemacht, ſondern es giebt noch heutzutage manchen guten Mann, der aus den Witzen Mephiſtos ſeine Argumente gegen die Theorie entlehnt. Mephiſto weiß recht wohl, warum er des Lebens grünen Baum und die friſche Weide dem ſchülerhaften Verſtande empfiehlt: „Verachte nur

Vernunft und Wiſſenſchaft, des Menſchen allerhöchſte Kraft, ſo hab' ich dich ſchon unbedingt!" Das ſagt der Schalk zu ſich ſelbſt, und er wird wohl gegen ſich ehrlicher ſein als gegen den Schüler.

Alſo der Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Geſchichte iſt ein nichtiger. Wenn die Geſchichte das menſchliche Weſen aus dem Naturzuſtande erhebt, und in fortſchreitender Bildung entwickelt, ſo iſt darin die Philoſophie eben ſo nöthig als die Kunſt, die Religion, das ſittliche Gemeinweſen. Und in gewiſſer Weiſe entſpricht unter allen dieſen Formen die Philoſophie am meiſten dem Begriff der Geſchichte. Denn das Subjekt, welches ſich in der Geſchichte entwickelt, iſt der Menſch, nicht der Einzelne, auch nicht eine Klaſſe von Menſchen, ſondern die Menſchheit iſt es, die in dem Wechſel der Individuen und Nationen ihr Weſen entfaltet und fortſchreitet. Wo ſich alſo die Menſchheit am reinſten und ungetrübteſten darſtellt, wo das allgemeine Weſen des Menſchen am wenigſten gebunden erſcheint an das beſchränkte Daſein der Individuen und Völker, da können wir ſagen, ſei auch die Geſchichte ihrem Begriffe am nächſten, oder ſie bewege ſich auf einem Höhepunkte ihrer Entwicklung. Nun aber liegt es ſchon in der gewöhnlichen Vorſtellung, daß die Wahrheit nicht bloß für Einzelne, ſondern für Alle ſei, daß ſie kein Monopol bilde, welches nur bevorzugten Köpfen, Ständen oder Völkern gehöre, ſondern ohne Ausnahme der Menſchheit als ſolcher. Man würde ſich eher die Ungereimtheit gefallen laſſen, daß Staat und Kunſt für das Eigenthum Weniger ausgegeben werde, als die Wahrheit, und ſo iſt es eines der vernünftigen Vorurtheile geworden, daß man für die Wahrheit jedem Menſchen eine Anlage zutraut, und in ihr die verknüpfende Macht der Menſchheit überhaupt vorausſetzt.

Iſt aber die Wahrheit unter allen menſchlichen Tendenzen die höchſte und am meiſten menſchliche, ſo iſt auch die Liebe zur Wahrheit unter allen Neigungen die menſchlichſte, unter allen Gemüthsbewegungen die höchſte. Deßhalb werden wir ſagen: wenn die Philoſophie in der Geſchichte Raum gewinnt, ſo hat die Geſchichte einen Höhepunkt der Humanität erreicht; in ſolchen Augenblicken überwindet der Genius der Geſchichte oder die Menſchheit die partikularen Beſchränkungen, und ſpricht in der klaren Form der Erkenntniß ihr univerſales Weſen aus. Alſo in der Philoſophie erſcheint der Menſch als allgemeines Weſen, nicht in der beſondern Eigenthümlichkeit, wie ihn die Geſchichte auf dieſem Boden und unter dieſem beſtimmten Volke hervorgehen läßt, d. h. nicht als Produkt der Geſchichte, ſondern der Menſch als der *αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος*, welcher die Gattung und das Weſen Aller bedeutet, d. h. als Subjekt der Geſchichte. Denn das Subjekt der Geſchichte iſt der Menſch oder die Menſchheit. Dieſe Wahrheit erſcheint in der Philoſophie auf das Deutlichſte und Klarſte, weil ſie gedacht wird. Deßhalb iſt die Philoſophie nicht ein vereinzeltes Produkt dieſes Kopfes und dieſer Nation, ſondern ſie gehört allen denkenden Weſen und iſt mehr als Kunſt und Staat eine verknüpfende Macht für Alle.

Dieſe Univerſalität der Philoſophie enthält die Bedeutung, welche ſie in der Geſchichte hat, und die Macht, welche ſie ausübt. Sie iſt univerſell dem Inhalte nach, indem ſie ſich auf das univerſelle Weſen des Menſchen, d. h. auf den Menſchen als Weltweſen richtet; ſie iſt univerſell der Form nach, indem ſie ſich denkend darauf richtet und ſo alle denkenden Weſen, d. h. die Menſchen überhaupt in der Erkenntniß verbindet. Es könnte paradox ſcheinen, daß ich die Philoſophie, welche gewöhnlich als eine ſo abgelegene Sache

betrachtet wird, jetzt dargestellt habe als die größte Vermittlerin der Menschen, daß sie, die doch immer nur auf wenigen Köpfen beruht, eine universelle Ausdehnung gewinnen soll, daß die Macht der Erkenntniß, welche geräuschlos und unbemerkt entsteht, eine geschichtliche Tragweite besitzt, die in die entferntesten Zeiten und Geschlechter fortwirkt.

Indessen unser eigenes Beispiel kann uns über die Wahrheit meiner Behauptung belehren. Beobachten wir uns selbst, in welcher Form wir uns am ersten eine fremde Welt, wie z. B. das Alterthum aneignen. Die Philosophie, die Kunstwerke, die Staaten, die Religionen des Alterthums sind untergegangen. Es ist die mühsame Forschung eines spätern Zeitalters gewesen, welche diese vergangenen Größen geistig wieder erneuert hat. Wir kennen die Produkte des Alterthums, so weit sie aus dem Schiffbruch erhalten und aus dem Schutte ihrer Welt wieder zu Tage gefördert worden sind. Und nun prüfen wir uns einmal, in welche Werke des Alterthums wir uns am ersten hineinleben, mit welchen Größen des Alterthums wir am ersten eine wahlverwandte Gemüthsbewegung eingehen. Verstehen Sie mich richtig. Ich spreche hier nicht von den Schwierigkeiten der Forschung, sondern von den Schwierigkeiten des Verständnisses. Ich meine nicht das äußerliche, sondern das innere Verstehen, das nur möglich ist, wenn gleiche Vermögen in verschiedenen Gemüthern wirken. Eine solche Uebereinstimmung, die sich auf ein verwandtes Spiel der Kräfte gründet, nenne ich Congenialität. Wo ist nun unsere Geistesverfassung der antiken am congenialsten? Welche Schöpfungen des Alterthums stehen uns innerlich am nächsten? Was können wir eher verstehen und in uns selbst nachbilden, die Phantasie eines Homer, oder die Dialektik eines Plato? die Götterwelt der griechischen Religion

oder die Ideenwelt der griechiſchen Philoſophie? eine Statue des Phidias oder einen Begriff des Ariſtoteles? welcher Staat iſt uns lebhafter gegenwärtig: der Staat, den die Athener gelebt, oder der Staat, den Plato gedacht hat? — Man braucht ſich dieſe Frage nur vorzulegen, um ſogleich zu erkennen, wie viel näher unſerem Verſtändniſſe die philoſophiſchen Produkte des Alterthums ſind, als die künſtleriſchen, ſittlichen, religiöſen.

Woher dieſe Erſcheinung? Weil der Staat, die Religion, die Kunſt an das nationale Element des griechiſchen Lebens geknüpft ſind, ſo ſehr ſie daſſelbe auch verklären und äſthetiſch erheben. Dagegen die Philoſophie überſchreitet die nationale Schranke; man kann innerhalb eines Volkes Glauben und Sitten empfangen, die Wahrheit liegt jenſeits des nationalen Bewußtſeins, ſie wird in dem denkenden Geiſte geboren, der nicht das Eigenthum einer Nation, ſondern das Weſen des Menſchen iſt. Dieſer univerſelle, allgemein menſchliche, wenn Sie wollen, kosmopolitiſche Charakter iſt es, der uns die Philoſophie des Alterthums näher bringt, als deſſen Kunſtwerke, Religionen, Staaten. Die nationale Eigenthümlichkeit, welche die letzteren charakteriſirt, iſt es, die ſie aus unſerer innern Geſichtsweite entfernt. Wir können uns entſchließen zu denken, und wir werden die Geiſtesverfaſſung eines Plato und Ariſtoteles berühren, wenn wir ſie nicht durchdringen, aber wir können uns nicht in die ganze natürliche und ſittliche Eigenthümlichkeit des griechiſchen Lebens zurückverſetzen. Wir können mit den Griechen denken, aber nicht mit ihnen empfinden. Dem nationalen Griechen ſind ſeine Philoſophen ſchwieriger geweſen, als ſeine Dichter und Bildhauer, als ſeine Götter und Staaten Die Theater und Tempel waren reicher beſucht, als die Gärten der Akademie. Und daſſelbe, was dem Griechen ſeine Philoſophie ſchwierig machte,

läßt ſie uns leichter werden; was dem Griechen ſeine Religion leicht und mühelos aufſchließt, daſſelbe iſt für uns das räthſelhafte Etwas, das wir niemals ganz überwinden.

Daher kommt es auch, daß eine Zeit, welche dem ſinnlich-geiſtigen Alterthum auf das Schroffſte entgegenſteht, das katholiſche Chriſtenthum des Mittelalters die Kunſtwerke des Alterthums zertrümmert, die Religionen deſſelben verabſcheut, die Tugenden ſeiner Helden als glänzende Laſter verdammt, — dennoch unter dem Einfluße der größten Philoſophen jener Welt, gleichſam unter der Autorſchaft Plato's und Ariſtoteles, ſeine ſpirituelle Entwicklung unternimmt.

Es giebt kaum einen größern Beweis für die Univerſalität der Philoſophie, als daß ſich das chriſtliche Mittelalter durch arabiſche Exegeten in die griechiſche Weltweisheit einführen ließ. So überwindet die Philoſophie durch ihre rein menſchliche Originalität zwei diametral entgegengeſetzte und fanatiſch erregte Weltanſchauungen.

Dieſer univerſelle Charakter der Philoſophie bedingt ihre mächtige geſchichtliche Tragweite, dieſe Eigenthümlichkeit des philoſophiſchen Geiſtes gewinnt ihm, wenn er auftritt, immer nur Wenige, aber weiterhin dienen ihm die künftigen Zeitalter und Jahrhunderte entwickeln ſich unter ſeinem Einfluß. In der Philoſophie wird die Geſchichte wirklich univerſal: darum verſchwindet ſie hier dem beſchränkten Sinn, der in dem natürlichen Lebensgenuß und in dem gewohnten Kreiſe der Sitte und des Glaubens befangen iſt und erhebt ſich über die natürliche und nationale Schranke. Darum erſcheint die Philoſophie ihren jedesmaligen Zeitgenoſſen abſtrakt und ſchwierig, dagegen der entwickelten Nachwelt unter allen Werken der Vergangenheit am verſtändlichſten und klarſten. Es iſt daher ein Argument, welches in der That nur drei Schritte weit gehen kann, wenn die Gegner der Philoſophie ihr die

Minorität der Köpfe vorwerfen, auf der sie beruht. Die Minorität, welche sie zählt, enthält die Anfänge ihrer Entwicklung, charakterisirt ihr erstes Auftreten in der Geschichte; daß es aber Köpfe sind, auf denen sie ruht, nicht die verworrenen, sondern die eminenten Gemüther, das verbürgt ihr die Zukunft.

Aus dem Gesagten ist uns klar geworden, in welchem Verhältnisse die Philosophie zur Geschichte steht, welche Bedeutung sie einnimmt in dem Gesammtleben der Menschen.

Wir sagten, die Philosophie bringe den wahren Menschen oder den Menschen als Weltwesen zum Vorschein und zwar auf das Deutlichste und Klarste, weil sie ihn denke. Wir werden die Philosophie, sofern sie das Weltwesen zu ihrem Gegenstande hat, Weltweisheit, — sofern dieses Weltwesen den wahren Menschen bedeutet, Selbsterkenntniß nennen.

Wie verhält sich also die Weltweisheit zur Weltgeschichte? Wir können mit der Parallele antworten: Wie unsere Selbsterkenntniß zu unserem Leben.

Lassen Sie mich dieses Verhältniß gleichsam mikroskopisch an dem eigenen Dasein untersuchen und dann auf dem Wege der Analogie in die weltgeschichtliche Entwicklung zurückgehen.

Wie Philosophie und Geschichte in dem gewöhnlichen Bewußtsein einander entgegengesetzt werden, eben so sollen sich nach der gewöhnlichen Vorstellung Erkenntniß und Leben in dem einzelnen Menschen widersprechen. Und man darf sich bloß an die bekannte Erzählung von dem Apfel im Paradiese erinnern, um für das Leben und gegen die Erkenntniß eine Art religiöser Parthei zu ergreifen. An dem Baum der Erkenntniß reift die verbotene Frucht und der Genuß desselben verbannt den Schuldigen aus dem blühenden Garten des Lebens.

Es ist richtig, daß man in dem Leben den Akt der Erkenntniß als eine entscheidende Wendung betrachtet; es ist falsch, wenn man daraus einen Gegensatz macht und zwischen beide den Cherub mit dem flammenden Schwerte stellt. Lösen wir einmal die Voraussetzungen auf, welche der Akt der Selbsterkenntniß in sich begreift, so werden wir vollkommen einsehen, welches Moment die Selbsterkenntniß in unserem Leben bildet.

Was liegt in dem Akte der Selbsterkenntniß? Wir verlassen die Außenwelt, welche uns einnahm, und beschäftigen uns mit uns selbst. Es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, so werden wir uns selbst zur Erscheinung, so fallen wir nicht mehr mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern schweben darüber, wie das Auge des Künstlers über dem entwickelten Werke.

Das Auge des Künstlers, der in die unmittelbare Arbeit des Werkes versenkt ist, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem günstigen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Er betrachtet das eigene Werk wie das eines Andern, und in der fernen Betrachtung wird es ihm zum erkennbaren und übersichtlichen Gegenstande. Jetzt entdeckt er mit einem Male Mängel, die ihm bisher verborgen waren: hier erscheint eine Disharmonie in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das eine mit dem andern übereinstimmt, und vernimmt deutlich den Mißklang, der die Harmonie der Theile stört.

Was wird der Künstler thun? Etwa dem Kunstwerk entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm Vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von

Neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und beſſer arbeiten? — Laſſen wir das Bild! Der Künſtler ſind Wir, — das Kunſtwerk bedeutet unſer Leben, — das prüfende Künſtlerauge, das über dem Werke ſchwebt, iſt die Selbſterkenntniß, die das Leben unterbricht.

Wir ziehen uns aus dem Daſein, das wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künſtler aus ſeinem Werke zurück; wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo wir uns ſelbſt zum überſichtlichen Gegenſtande werden. Wir treten damit aus dem bisherigen Lebenskreiſe heraus und wir werden nie wieder in die Verfaſſung deſſelben zurücktreten. Wir haben uns ſelbſt nicht vollſtändig befriedigt, als wir in ihm lebten, deßhalb haben wir ihn verlaſſen. Hierin liegt das erſte Moment der Selbſterkenntniß. Sie ſetzt eine Nichtbefriedigung mit dem unmittelbaren Leben voraus, und negirt alſo das lebendige Intereſſe, welches ſich nach Außen richtet und in die Außenwelt oder in das äußere Leben aufgeht. Dieſes Moment bildet die negative Seite der Selbſterkenntniß. Dieſe negative Seite haben diejenigen im Sinne, welche von dem Gegenſatz der Erkenntniß und des Lebens ſprechen. Allein um dem negativen Merkmale gleich das poſitive hinzuzufügen — die Erkenntniß, indem ſie das frühere Intereſſe unſeres Lebens aufhebt oder vergehen läßt, begründet zugleich ein neues Intereſſe am Leben. Wie der Künſtler, nachdem er ſein Werk überſchaut und geprüft hat, daſſelbe in beſſerer Weiſe fortſetzt, ſo kehren wir aus dem Akte der Selbſterkenntniß in das Leben zurück, um es mit erneutem Muthe und nach einem beſſern Ideale zu führen.

So iſt alſo die Selbſterkenntniß innerhalb des Lebens derjenige Moment, welcher die eine Periode deſſelben

abſchließt und zugleich eine neue aufſchließt; einen Lebenskreis auflöst und ihn dadurch zur Vergangenheit herabſetzt; einen neuen begründet und dadurch die Zukunft eröffnet. Ein ſolcher Moment aber, welcher eine Periode in eine neue hinüberführt und alſo einen Umſchwung der Entwicklung enthält, die eigentliche Kriſis des Fortſchritts bedeutet, bildet einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens.

Ein Leben, welches nicht bis zur Selbſterkenntniß fortſchreitet, hat keine Epochen, alſo auch keine Perioden; es mangelt ihm das rüſtige Streben, welches die menſchliche Entwicklung vorwärts drängt und über jeden beſtimmten Kreis hinausführt; ein ſolches Leben hat keine geiſtige, ſondern nur eine natürliche Entwicklung; es kann ſich nicht verjüngen, weil es ſich nicht erneuern kann: es kann daher bloß altern.

Die Selbſterkenntniß macht Epoche in dem menſchlichen Leben. Spinoza hat geſagt: wir befreien uns von der Leidenſchaft, indem wir ſie denken. Die Leidenſchaft hört auf, ein Affekt unſeres Weſens zu ſein, indem ſie ein Gegenſtand für daſſelbe wird; wir hören auf, ſie zu empfinden, indem wir anfangen, ſie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbſterkenntniß, die Kriſis, welche ſie in unſerm Leben bewirkt.

Sie befreit uns, denn ſie ſtellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als ein Objekt uns gegenüber. Wir ſind dieſer Macht nicht mehr unterthan, ſondern wir haben uns denkend über ſie erhoben. So enthält ſie die Kriſis, in welcher die Gegenwart ſich von der Vergangenheit ſcheidet. Eine Lebensperiode iſt vergangen, ſo bald wir ſie denkend durchwandern. Unſer Selbſtgefühl widerſtrebt dem Lebenskreiſe, in dem es bisher ſich bewegt hat; aus dieſem Gefühle der Nichtbefriedigung entſpringt der Gedanke. Dies iſt die negative und verzehrende Macht der Erkenntniß.

In dem Denken vergeht die Unmittelbarkeit des Lebens, wie in der Gegenwart die Vergangenheit erlischt.

Die Selbsterkenntniß verwandelt das Leben in Gedanke, das Erlebte tritt mir als Erkanntes gegenüber, die Vergangenheit wird zur gedachten Gegenwart. So entwirft die Selbsterkenntniß das ideale und begriffene Gegenbild des bisherigen Lebens. Sie stellt mir im Zusammenhange dar, was ich bin, und so enthüllt sie mir die geheime Macht, welche in allen Aeußerungen, in allen mannigfaltigen Erscheinungen des Lebens die verknüpfende und treibende Einheit war. Dies ist der positive Inhalt der jedesmaligen Selbsterkenntniß, die eigentliche Gegenwart derselben. Aber diese Gegenwart weist über sich hinaus. Die Form der Erkenntniß enthält mein Wesen in seinem universellen Zusammenhange und seiner ursprünglichen Reinheit. So giebt sie mir nicht bloß das ideale Gegenbild des bisherigen Lebens, sondern zugleich das Modell für ein neues und wird in dieser Gestalt die Grundlage für eine neue Lebensperiode, oder die Begründerin der Zukunft.

Diese Akte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama. Die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das Menschengemüth zurück, und hier löst und schürzt sie unsichtbar ihre Knoten. Sie werden mir an Ihrem eigenen Beispiele bewähren können, was ich im Allgemeinen dargethan habe; denn Sie sind wohl Alle durch eine Epoche des Lebens, durch eine solche bewußte Krisis der Entwicklung schon einmal hindurchgegangen. Nach dem unbefangenen Genuß der Kindheit und den Spielen des Knaben pflegt das Jünglingsalter mit seiner beweglichen Phantasie und seinem ungeduldigen Streben das Leben bis zu einem Punkte zu vergeistigen, wo es den Gedanken

entbindet und zum erſten Male ſich in ernſter Selbſterkenntniß klar zu werden ſucht. Mit einem Male entfremden Sie ſich Ihrem bisherigen Leben; Sie betrachten und beurtheilen Ihre Vergangenheit, und der Gedanke, den Sie über ſich ſelbſt gewinnen, wird unmittelbar zu einem Plan für die Zukunft. Da haben Sie die Selbſterkenntniß nach den drei Momenten, die wir entwickelt haben: nach ihrem *Urſprung*, ihrem *Inhalt* und ihrer *Wirkung*.

Sie *entſpringt* aus dem Leben, indem der Menſch eine Periode deſſelben verläßt, ſie umfaßt und begreift den ganzen Inhalt dieſer Periode, und endlich begründet ſie eine neue Lebensperiode, die ſie mit dem höhern Bewußtſein begleitet.

Das iſt der Zuſammenhang von Leben und Erkenntniß; wir haben geſehen, wie nur in dieſem Zuſammenhange das Leben aus einem regelloſen Chaos ſich zur Geſtalt und Ordnung erhebt, und nur wennſich das Leben mit der Erkenntniß verbindet, kann es die Stufen einer fortſchreitenden Entwicklung durchlaufen. Um die Sache in einem Bilde zu verdeutlichen: Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß haben gemeinſame Wurzel, aber ſie haben verſchiedene Jahreszeiten. Wenn die Blüthe an dem Baume des Lebens welk wird, reift die Frucht an dem Baume der Erkenntniß, und das Samenkorn dieſer Frucht treibt neue Blüthen an dem Baume des Lebens.

Wir kehren aus dem Einzelleben in das Geſammtleben zurück und beſtimmen jetzt das Verhältniß der Weltgeſchichte zur Weltweisheit. *Die Weltweisheit iſt die Selbſterkenntniß der Geſchichte*, d. h. des Menſchengeiſtes, der ſich in der Geſchichte entwickelt. Wir werden daher der Philoſophie dieſelbe Bedeutung in der Geſchichte geben, die wir an der Selbſterkenntniß in dem Leben dargeſtellt haben. Sie iſt der *entſcheidende Wendepunkt*, in welchem ein Zeit-

alter erliſcht und ein neues aufgeht, ſie entſcheidet die Weltalter der Geſchichte, und ſo begleitet ſie nicht bloß den Wechſel des geſchichtlichen Daſeins, ſondern ſie leitet ihn und iſt ſelbſt die höchſte Bildnerin der geſchichtlichen Entwicklung.

Ich werde jetzt den Begriff der Geſchichte näher erörtern und dann aus dieſem Geſichtspunkte die Entwicklung der Philoſophie beſtimmen.

Es hat in der That der menſchliche Geiſt keinen größern Beweis von dem Vertrauen geben können, welches er auf ſeine Denkkraft ſetzt, als das Unternehmen, die Geſchichte zu begreifen und das Rieſenwerk der Zeiten denkend zu bewältigen. In einer wogenden Fülle von Erſcheinungen, welche räumlich und zeitlich ganz verſchiedene Gebiete einnehmen, ſucht er die verknüpfende Macht und die weſentliche Einheit zu entdecken. Auf der einen Seite erblicken wir in den geſchichtlichen Erſcheinungen die größte Verſchiedenheit: es ſind Staaten, Religionen, Künſte, Wiſſenſchaften, in denen das geſchichtliche Werk ſich entfaltet und fortbewegt. Auf der andern Seite ſind die Träger dieſes Werkes die Völker, welche verſchiedene Räume der Erde und verſchiedene Zeiten der Geſchichte einnehmen. So zerfällt die Geſchichte ſowohl nach ihrer objektiven, als nach ihrer ſubjektiven Seite in eine Menge disparater Erſcheinungen, und wir müſſen hier Einheit und Zuſammenhang finden, um zu einem Begriffe der Geſchichte ſelbſt zu gelangen.

Nur wie im Vorübergehen will ich Ihnen die Probleme andeuten, mit welchen eine Philoſophie der Geſchichte ſich ausführlicher zu beſchäftigen hat.

Wir müſſen den Zuſammenhang und die verknüpfende Einheit entdecken in dem Wechſel philoſophiſcher Syſteme, Religionen, Künſte, Staaten.

Wir müſſen eben ſo in den Subjekten dieſer verſchiedenen

Entwicklungsreihen, d. h. in Philoſophie, Religion, Kunſt, Staat den Zuſammenhang und die verknüpfende Einheit darſtellen.

Wenn es dort Philoſophie, Religion, Kunſt und Staat iſt, die ſich in einer Reihe geſchichtlicher Erſcheinungen ſtufenweiſe entwickeln, ſo iſt das gemeinſame Weſen in Philoſophie, Religion, Kunſt und Staat der Menſch, und in dem Weſen des Menſchen finden dieſe verſchiedenen Darſtellungsweiſen ihren Urſprung und ihren Zuſammenhang. Wir werden demnach den Begriff der Geſchichte einfach ſo darſtellen:

Der Menſchengeiſt erſcheint in Nationen und Individuen, welche in dem Wechſel der Zeit entſtehen und vergehen.

Er macht ſich als deren verknüpfende Macht und Einheit geltend und zwar als gemeinſamer Glaube in der Religion, als gemeinſames Geſetz im Staat, als gemeinſame Erkenntniß in der Kunſt, als gemeinſames Ideal in der Philoſophie.

In dieſem Zuſammenhange von Religion, Staat, Kunſt, Philoſophie offenbart ſich der Menſchengeiſt auf einer beſtimmten Stufe ſeiner Entwicklung. Dieſe Entwicklung des Menſchengeiſtes iſt der bloß natürlichen Entwicklung des Menſchen oder dem Naturzuſtande gegenüber die Bildung überhaupt, und der Zuſammenhang, in welchem Religion, Staat, Kunſt, Philoſophie das menſchliche Weſen darſtellen, bezeichnet ein Syſtem der Bildung oder ein Culturſyſtem.

Wenn uns nun die Weltgeſchichte eine Reihenfolge ſolcher Culturſyſteme zeigt, ſo iſt es die Aufgabe des philoſophiſchen Geiſtes, in dieſen Culturſyſtemen die einmüthige Entwicklung zu erkennen. Alſo der Menſchengeiſt, der ſein Weſen, d. h. das Syſtem ſeiner Vermögen in einer Stufenreihe von Culturſyſtemen objektiv, in einer analogen Stufenreihe von Völkern ſubjektiv entwickelt: das iſt der einfache

und klare Begriff der Geschichte. Erst wenn ein solches Culturſyſtem vollkommen ausgearbeitet iſt, hat ſich ein Weltalter vollendet und der Menſchengeiſt eine Stufe ſeiner Entwicklung überwunden. Mit einem höhern Bewußtſein über ſich ſelbſt erhebt er ſich auf eine höhere Stufe der Entwicklung und prägt ſein Weſen in neuen Religionen, Staaten, Kunſtwerken, Philoſophien aus, d. h. in einem neuen Culturſyſteme, das er wiederum auslebt und überwindet, wenn es nicht die letzte Löſung ſeines Weſens, die entſprechende Darſtellung ſeiner ſelbſt iſt. Daraus würde folgen: der Zweck der Geſchichte iſt ein Culturſyſtem, welches das menſchliche Weſen rein und ungetrübt darſtellt und inſofern zuſammenfällt mit der wahren Menſchennatur. Jeder Fortſchritt, welchen die Geſchichte macht, iſt eine Annäherung an dieſen idealen Zuſtand, in welchem der Menſchengeiſt in den Genuß und die Erkenntniß ſeines Weſens vollkommen eingeſetzt iſt. In dieſem Culturſyſteme wäre Nichts mehr vorhanden, welches den Menſchengeiſt als eine fremde und feindſelige Macht unterdrückte; jede Entfremdung und Entäußerung deſſelben wäre aufgehoben, und in der deutlichen Darſtellung ſeines Weſens wäre der Menſchengeiſt vollkommen bei ſich ſelbſt. Dieſes Beiſichſelbſtſein nenne ich die Freiheit und in dieſem Sinne begriefen wir die Geſchichte als den großen Befreiungsproceß des Menſchengeiſtes, oder um das berühmte Hegel'ſche Wort zu wiederholen: „als den Fortſchritt im Bewußtſein der Freiheit."

Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich hier unter Freiheit nicht bloß eine Art derſelben, etwa nur deren politiſches Daſein, verſtehe, ſondern den Gattungsbegriff des Menſchen ſelbſt, indem es ihm gebührt, Alles, was er iſt, durch ſich ſelbſt zu ſein und in der Darſtellung ſeines Weſens nicht inſtinktartig, ſondern als bewußter Geſetzgeber zu

handeln. Deßhalb nimmt Hegel mit Recht in seinen Begriff der Geschichte das Element des Bewußtseins auf und erklärt die Geschichte als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Denn auch der Naturkörper handelt und gehorcht einem immanenten Gesetze, wir nennen ihn aber unfrei, weil er es bewußtlos ausführt und seinem Gesetze als einer blinden Nothwendigkeit unterworfen ist. Dagegen den Menschen nennen wir frei, nicht weil er ein gesetzloses, rein willkürliches Wesen ist, sondern weil er sein nothwendiges Wesen erkennt, weil er sich selbst weiß und also die blinde Nothwendigkeit aufhebt zum bewußten und eigenen Gesetze. So fällt die Freiheit zusammen mit dem Wissen, denn das Wissen ist die eigentliche Form der menschlichen Autonomie. Darum ist es sehr richtig, wenn Hegel sagt: der Mensch ist nur das, als was er sich weiß, und nur diejenigen sind frei, die sich frei wissen. Nicht die Sklavenkette macht unfrei, sondern das sklavische Bewußtsein.

Es ist also das Wissen und die Selbsterkenntniß, wodurch sich der Menschengeist am gründlichsten befreit, und so ist es die Philosophie, welche die letzte Hand an ein Cultursystem legt und es in demselben Momente zugleich begreift und auflöst; so sind es die Philosophien, in welchen der Menschengeist seine Epochen macht und seine Culturkrisen vollendet.

Es wir Ihnen jetzt klar werden, nach welchen Voraussetzungen, und in welchen Zeitpunkten die Philosophie auftritt. Sie ist die letzte Hand, welche der Menschengeist an ein Cultursystem legt, und wenn wir ein Cultursystem oder ein Zeitalter mit einer Bildsäule vergleichen wollen, so bildet darin die Philosophie das sinnende Auge, welches nach Innen schaut.

In den Philosophien culminiren also die Cultursysteme. Lassen Sie mich aus diesem Satze, den ich

ſogleich deutlicher ausführen werde, einige wichtige Folgerungen ziehen.

Wenn die Philoſophie ein Stadium der menſchlichen Bildung abſchließt, ſo iſt ſie durch einen großen Culturproceß vorbereitet, ſie ſetzt ihn voraus und tritt daher *nicht zufällig* und ohne Weiteres auf, ſondern um mich eines bibliſchen Ausdrucks zu bedienen — *ſie erſcheint, wenn die Zeiten erfüllt ſind.* Das menſchliche Leben muß ſittlich, künſtleriſch, religiös ausgebildet ſein, damit es *philoſophiſch* werden könne. Der geſchichtliche Zeitpunkt, in welchem die Philoſophie erſcheint, iſt alſo vollkommen beſtimmt, und wenn ich die Erkenntniß mit einer Frucht verglichen habe, ſo durchläuft die Geſchichte den Prozeß der Jahreszeiten, welche ſie zeitigen.

Daraus folgt, daß die Philoſophie, weil ſie einen Bildungskreis beſchließt, immer erſt *ſpät* hervortritt und alſo in ihrem Entwicklungsgange *langſam fortſchreitet*, denn die Menſchheit braucht Zeit, um ſich zu bilden. —

Ich werde Ihnen zunächſt die *geſchichtlichen Zeitpunkte* deutlicher zeichnen, in welchen die Philoſophie erſcheint, und dann ihren *geſchichtlichen Entwicklungsgang* in ſeinen Umriſſen entwerfen.

Dritte Vorlesung.

Der Ursprung der Philosophie in der Geschichte und die kritische Bedeutung ihrer Epoche.

Lassen Sie uns den Punkt genau bestimmen, zu dem uns unsere bisherigen Untersuchungen geführt haben. Wir suchen die Philosophie und finden sie in der Geschichte der Philosophie. Denn die Philosophie ist nichts Fertiges, sondern sie entwickelt sich. Indem wir uns den Begriff der Philosophie analysirten, so entdeckten wir darin das Princip des Fortschritts oder das Vermögen der Entwicklung. Sie war das Streben nach Wahrheit. Wo aber Streben ist, da ist offenbar Leben und Entwicklung. Die Wahrheit war näher die Selbsterkenntniß. Wo aber Selbst ist, da ist ebenfalls Leben und Entwicklung. Also ist die Philosophie nach Inhalt und Form in einer Entwicklung oder Geschichte begriffen; sie ist nur anzutreffen in dieser Entwicklung, sie ist nur festzuhalten in dem letzten Stadium derselben. Für uns ist dieses letzte Stadium die Gegenwart. Die Geschichte der Philosophie weist uns aber hinüber in die Geschichte überhaupt; wir mußten daher in dem Verhältniß der Geschichte und Philosophie den Exponenten aufsuchen.

Die Philosophie ist die Selbsterkenntniß der Geschichte. Daher verhält sie sich zur Geschichte, wie unsere Selbsterkenntniß zu unserm Leben. Wir gingen auf

dieſe Analogie ein, und in der Betrachtung des eigenen Daſeins entdeckten wir die Selbſterkenntniß als den höchſten Moment des Lebens oder als eine Epoche unſerer Entwicklung. Sie iſt der wirklich kritiſche Augenblick, in dem ſich das Leben durch den Begriff läutert und alſo in einer reineren und höheren Form fortſetzt. Sie iſt negativ auflöſend in Beziehung auf die Vergangenheit; ſie iſt poſitiv bildend in Beziehung auf die Zukunft. Dieſelbe Macht, welche die Erkenntniß in dem Leben hat, wird, wenn unſere Analogie richtig iſt, die Philoſophie in der Geſchichte ausüben.

Wir unterſuchten den Begriff der Geſchichte. Sie iſt die univerſelle Entwicklung des Menſchen, des ganzen Menſchen, denn der ganze Menſch iſt eine Totalität von Anlagen, ein Syſtem von Vermögen. Die wahre Darſtellung des Menſchen iſt daher ein Syſtem der Bildung oder ein Culturſyſtem: der Zuſammenhang von Staat, Religion, Kunſt und Wiſſenſchaft.

Die Geſchichte ſtellt uns eine Reihe ſolcher Culturſyſteme dar, die auf einander folgen in ſtufenmäßiger Entwicklung, ſo daß die niedere Cultur die höhere aus ſich erzeugt, die höhere immer die niedere vorausſetzt. So erzeugen die orientaliſchen Culturſyſteme das griechiſche und dieſes das römiſche. Die Culturſyſteme der alten Welt entbinden das chriſtlich-germaniſche und innerhalb dieſes entſteht aus dem katholiſch-chriſtlichen das proteſtantiſch-moderne. Unterſuchen wir aber weiter, welche Macht ein ſolches Syſtem der menſchlichen Bildung auflöst und überwindet, ſo iſt es der denkende und begreifende Menſchengeiſt, der dieſen Uebergang vermittelt. Es iſt die univerſelle Selbſterkenntniß, der gegenüber ein beſchränktes Culturſyſtem nicht Stich hält, alſo es iſt die Philoſophie, welche die Epochen oder Culturkriſen der Menſchheit bezeichnet.

So ergiebt sich uns der Ursprung der Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Sie setzt ein Culturſystem voraus, also ist ihr Ursprung bedingt; sie tritt in demselben zuletzt hervor, also erscheint sie spät und schreitet langsam weiter.

So weit war unsere Untersuchung gediehen; und ich habe Ihnen jetzt die geschichtlichen Zeitpunkte deutlich zu zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen darzuthun. —

Eine sehr einfache Betrachtung kann uns vielleicht a priori belehren über die Epochen, in welchen die Philosophie auftritt. Ich möchte Ihnen auf diese Weise den geschichtlichen Ursprung der Philosophie von Innen heraus enthüllen und darthun, in welcher Gemüthsverfassung die Geschichte sich zur denkenden Weltbetrachtung erhebt. Sie werden mir beistimmen, daß Zweierlei nöthig sei, damit die Philosophie in uns entstehe und Raum gewinne: einmal die Kraft des Denkens, denn ohne diese können wir nicht philosophiren; dann das Bedürfniß der Erkenntniß, denn ohne dieses werden wir nicht philosophiren. In der Kraft liegt das Vermögen, in dem Bedürfniß der Trieb. Ohne die Kraft können wir nicht, ohne den Trieb wollen wir nicht. Die Kraft des Denkens ermöglicht die Philosophie; das Bedürfniß und der Trieb nach Erkenntniß verwirklicht sie. Wir können also sagen: das Vermögen des Denkens muß frei geworden sein, — das ist die Bedingung für die Möglichkeit der Philosophie; das Bedürfniß der Erkenntniß muß eingetreten sein, — das ist die Bedingung für die Wirklichkeit der Philosophie.

Man kann recht wohl eine Kraft haben, ohne sie zu brauchen. Die meisten Menschen können denken; die Wenigsten wollen

denken. Was sich im Denken erreichen läßt, die Erkenntniß reizt sie nicht, weil sie kein Bedürfniß darnach empfinden. Daher fällt es ihnen nicht ein zu philosophiren.

Also die Kraft und das Bedürfniß zu denken müssen zusammenkommen, damit das Denken zur wirklichen Arbeit werde, oder damit in dem menschlichen Gemüthe die Philosophie entstehe.

Auf welchen Voraussetzungen beruht die Kraft und das Vermögen zu denken? — Wie weit muß die menschliche Entwicklung gediehen sein, um diese Kraft zu entbinden? Wenn das Denken die höchste menschliche Thätigkeit ist, weil darin der Mensch autonom und selbständig handelt, so setzt das Denken offenbar voraus, daß wir das Gefühl der Selbständigkeit und Autonomie erreicht und den Zustand natürlicher und sittlicher Unfreiheit überwunden haben. Es fällt also die Kraft des Denkens zusammen mit dem höchsten Selbstgefühle des Menschen, mit der entwickelten Blüthe des Lebens, mit dem Zeitpunkte organischer und sittlicher Reife.

Der menschliche Organismus und die menschliche Freiheit müssen zu ihrer Akme gekommen sein, damit der Mensch das Vermögen des Denkens entbinden könne. Denken Sie sich den Menschen im Kampfe mit dem physischen Bedürfniß, gebannt unter die gemeine Nothdurft des Lebens, ein Sklave seiner sinnlichen, zuchtlosen Begierden, — wir setzen die Anlage des Denkens in ihm voraus — aber wie weit ist das rohe Selbstgefühl des bloßen Naturmenschen davon entfernt, sich dieser Anlage zu bemeistern! Der blinde Trieb, dem er gehorcht, überwuchert das intelligente Vermögen und verbietet ihm, sich zu äußern. Wir können also sagen: in dem Naturzustande hat der Mensch wohl die Anlage, aber nicht die Kraft zu denken.

Verlaſſen wir den Naturſtand und betrachten den Menſchen auf einer höhern Stufe ſeiner Entwicklung. Er hat ſich über das thieriſche Daſein erhoben und ſeine wilde Begierde durch die Macht des Geſetzes gebändigt. Das erſte Bewußtſein ſeiner Menſchheit iſt ihm aufgedämmert und mit dieſem Bewußtſein unternimmt er ſeine ſittliche Entwicklung. Aber wie ihn früher die Natur unterjocht hatte, ſo unterjocht ihn jetzt das Geſetz. Aus dem Sklaven der Begierde iſt ein Sklave des Geſetzes geworden; die natürliche Unfreiheit iſt übergegangen in ſittliche Unfreiheit. Das Sittliche iſt das Höhere gegen das Natürliche. Das Sittliche beſteht darin, daß ſich in dem menſchlichen Leben eine verknüpfende Macht geltend macht, welche die Menſchen aus der rohen Atomiſtik des Naturzuſtandes befreit und in gemeinſamen Glauben, Sitten, Geſetzen verbindet. Wenn aber dieſe verknüpfende Macht dem Menſchen als eine fremde Gewalt gegenübertritt, ſo iſt der ſittliche Zuſtand unfrei, und das zügelloſe Selbſtgefühl des Menſchen iſt nicht gezähmt, ſondern nur unterdrückt.

Dieſe Stufe der menſchlichen Entwicklung, die ich Ihnen eben angedeutet, iſt bezeichnet durch die Naturreligion und den Naturſtaat. Es iſt hier bereits eine allgemeine Macht entbunden, welche in dem menſchlichen Leben waltet, die Gemüther zu einem gemeinſamen Glauben, die Phantaſie zu einem gemeinſamen Ideale, das atomiſtiſche Leben zu einem gemeinſamen ſtaatlichen Daſein erhebt. Aber dieſe allgemeine Macht ſteht dem Menſchen gegenüber als eine fremde Gewalt, als eine blinde Nothwendigkeit. Sie regiert ihn wie das Naturgeſetz. Deßhalb nennen wir dieſe Religion Naturreligion, dieſen Staat Naturſtaat. Die Religion erſchreckt das Gemüth mit unheimlichen dämoniſchen Gewalten, und der Cultus derſelben beſteht darin, daß ſich

die Menſchen fürchten. Der Staat iſt das ſittliche Gegenbild dieſer Religion, er trägt die gefürchteten Züge des Despoten, oder er verſteinert petrefaktiſch in den ſtarren Unterſchieden der Kaſten. Die höchſte ſittliche Funktion, der eigentliche Ausdruck des ſtaatlichen Daſeins beſteht darin, daß ſich die Menſchen unterwerfen. — Die Menſchen werden hier durch allgemeine Mächte beſtimmt: das iſt der Unterſchied gegen den Naturzuſtand, in dem jeder ſeiner einzelnen rohen Begierde folgte. Sie befinden ſich bereits auf einer ſittlichen Entwicklungsſtufe, aber ſie werden nicht durch ſich ſelbſt, nicht autonom, ſondern durch eine äußere Autorität d. h. heteronomiſch beſtimmt. Deßhalb iſt dieſe ſittliche Entwicklungsſtufe unfrei. Darum bezeichnete ich dieſen Zuſtand der menſchlichen Entwicklung überhaupt als den der ſittlichen Unfreiheit. Es iſt von ſelbſt klar, daß in einem ſolchen Zuſtande der Menſch die Kraft des Denkens nicht entbinden könne. Wenn in dem Naturzuſtande die natürliche Grundlage fehlte, welche das Denken vorausſetzt, nämlich die ſinnliche Vollendung des Menſchen, ſo fehlt hier die moraliſche Grundlage, nämlich das autonome Selbſtgefühl.

Begleiten wir den Menſchen eine Stufe weiter in ſeiner Entwicklung. Das Bewußtſein klärt ſich allmählig auf und überwindet die fremde, unheimliche Macht, die ihm als gefürchtete Gottheit oder als deſpotiſches Geſetz gegenüberſtand. Wie die Natur ſich zum Menſchen entwickelt und in dem glücklich vollendeten Organismus den Tempel des Geiſtes gründet, ſo entwickelt ſich die Religion der Natur zur Religion des Menſchen, ſo ſchreiten die Ideale allmählig fort und verwandeln ihr dämoniſches und fremdes Geſicht in das glückliche und heimliche Antlitz des Menſchen.

Das Höchſte, wozu die Natur es bringt, indem ſie ſich

mit dem Geiſte verbindet, der ſchöne Menſch, iſt das letzte Ideal der Naturreligion und die höchſte Entwicklung des Naturſtaates. In dem Schönen überhaupt iſt das Ideale gegenwärtig in dem Natürlichen. In dem ſchönen Menſchen iſt der Geiſt gegenwärtig in dem Körper. Jetzt kann die Natur den Geiſt nicht mehr bändigen, weder als zügelloſe Begierde, noch als dumpfes Geſetz und blinde Nothwendigkeit, — ſie läßt ihn frei, indem ſie ihn ausdrückt. So erwacht in dem ſchönen Menſchen die Geiſtesfreiheit.

Dieſen Uebergang aus der Natur und ihrer Nothwendigkeit in die Region der Geiſtesfreiheit, wie ihn die menſchliche Schönheit vermittelt, hat uns Schiller in ſeinem Aufſatz über Anmuth und Würde mit hinreißender Beredtſamkeit geſchildert: „Mit gemildertem Glanze ſteigt in dem Lächeln des Mundes, in der heitern Stirn, in dem ſanft belebten Blick die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abſchied geht die Naturnothwendigkeit in der edlen Majeſtät des Angeſichts unter.“

Die menſchliche Phantaſie mußte den Kampf der alten und neuen Götter überſtanden und die titaniſchen Naturgewalten verwandelt haben in die heiteren Weſen des Olymp, um ſich an dieſer maßvollen Schönheit zu ſättigen und die befriedigte Dichterkraft übergehen zu laſſen in das Denken.

Wiederholen wir kurz, was wir entwickelt:

Aus dem Leben muß die rohe Begierde, aus dem Staate der deſpotiſche Wille, aus der Religion die unheimliche Naturmacht, aus der Kunſt die geſtaltloſe Symbolik verſchwunden ſein, damit das Vermögen des Denkens überhaupt frei werde. Oder um das Geſagte poſitiv auszudrücken: das Leben muß harmoniſch befriedigt, die

Begierde im schönen Sinnengenuß verstummt, der Staat ein freier Spielraum menschlicher Kräfte, die Religion die Verehrung des menschlichen Ideals, ein Cultus der menschlichen Schönheit, die Kunst die entsprechende Darstellung desselben geworden sein, damit die menschliche Autonomie ihren letzten Akt — das Denken unternehmen könne.

Dieses Culturſystem, welches im Zusammenhange von Kunst, Religion und Staat den schönen Menschen darstellt, ist die *schöne Humanität* oder die *ästhetische Freiheit*. Ein solcher Idealismus des Lebens ist die nothwendige Voraussetzung für die Philosophie: nur innerhalb der schönen Humanität wird dem Denken die freie Bahn eröffnet, es kann sich ungehindert entwickeln, und wenn das *Bedürfniß* des Denkens den Menschen ergreift, so wird die Gedankenwelt der Philosophie wirklich entstehen.

Von dieser Seite betrachtet, erscheint uns der Ursprung der Philosophie in *affirmativem Zusammenhange* mit dem Culturſysteme des Zeitalters. Sie geht daraus hervor als dessen höchste Erscheinung.

Suchen wir jetzt in der Geschichte den Anfang der Philosophie auf. Wir lassen den Naturzustand des Menschen, das nomadische Dasein hinter uns und durchwandern die *Naturreligionen* und *Naturstaaten* der *orientalischen Welt*. Die Religion überwuchert hier das Bewußtsein und nimmt ihm, wenn auch nicht das Vermögen, so doch die *Freiheit des Denkens*. Deßhalb kommt auf dieser Bildungsstufe die Philosophie nicht zu einer eigenthümlichen Erscheinung. Erst innerhalb der *griechischen Welt*, welche die Wahrheit der orientalischen ist, indem sie das Räthsel des Menschen löst, worauf alle orientalischen Religionen hindrängen, findet die Philosophie ihren eigenthümlichen Ursprung. Religion, Kunst und Staat, durchdrungen von der menschlichen

Schönheit, haben hier gleichmäßig daran gearbeitet, den Menschen frei zu geben. Wir können auf den griechischen Menschen anwenden, was Schiller von dem Einflusse der Künstler auf den Menschen überhaupt sagt:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooß.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhab'ne Fremdling, der Gedanke
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch —

So entspringt und steht die Philosophie auf dem Höhepunkte griechischer Bildung, nachdem sich das Leben künstlerisch und politisch entwickelt hatte. Diesen Beginn der Philosophie charakterisirt Hegel sehr schön, indem er das Abendland und Morgenland gegenüberstellt und das Untergehen der Sonne mit dem denkenden Geiste vergleicht, der aus der Außenwelt in sich selbst zurückgeht und in seine eigene Tiefe versinkt. Er sagt: „Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft."

So will die Philosophie in jedem Zeitalter vorbereitet sein durch eine Akme künstlerischer und politischer Bildung. Auch die römische Welt, welche zwar keine eigenthümliche Philosophie hervorbringt, aber die Traditionen der griechischen übernimmt und fortsetzt, zeigt dieses Interesse an der Philo-

ſophie überhaupt erſt auf dem Gipfelpunkte ihrer politiſchen Entwicklung. — Die Philoſophie der neuen Zeit ſetzt das Mittelalter voraus in ähnlicher Weiſe wie die griechiſche Philoſophie den Orient, und ich werde Ihnen ſpäter zeigen, wie auch in dem chriſtlich-germaniſchen Weltalter der Geiſt zu einer Akme künſtleriſcher und politiſcher Bildung gekommen war, ehe er von ſeiner Denkkraft philoſophiſch Gebrauch machte.

Ich habe Ihnen jetzt von dem geſchichtlichrn Urſprung der Philoſophie die eine Seite enthüllt: wir haben die Philoſophie entdeckt in ihrem poſitiven Zuſammenhange mit der menſchlichen Bildung und näher auf dem Höhepunkte derſelben. Sie erſcheint uns hier ganz abgelegen von dem gewöhnlichen Bedürfniß, und urtheilen wir nur nach dieſem Schein, ſo könnte man verſucht ſein, ſie für einen Luxus des Geiſtes zu halten. Schon Ariſtoteles im Anfange ſeiner Metaphyſik betrachtet die Philoſophie als eine Wiſſenſchaft, die ſich nicht auf den gemeinen Bedarf, die ἀναγκαῖα beziehe und deßhalb dort erfunden worden ſei, wo man Muße gehabt habe.

Indeſſen, wenn man die Philoſophie der Sphäre des Bedürfniſſes ganz entrückt, ſo erklärt man ihren geſchichtlichen Urſprung nur zur Hälfte. Es iſt möglich, daß der gebildete Geiſt, wenn er nichts weiter zu thun hat, d. h. wenn ihm die Muße gegeben wird, anfängt zu philoſophiren, aber Bildung und Muße bedingen auch nur dieſe Möglichkeit, eine innere Nöthigung liegt in keinem von beiden. Man kann viel Bildung und noch weit mehr Zeit haben, und kommt doch niemals auf die Philoſophie. Warum nicht? Weil man kein Bedürfniß danach empfindet. Das Bedürfniß allein nöthigt uns, zu philoſophiren, nicht das gemeine Bedürfniß, ſondern ein ſittliches. Was heißt Bedürfniß? Das Gefühl eines Mangels oder das Gefühl der Nichtbefriedigung. Wir ſind mit dem, was wir ſind, nicht zufrieden; ſo ſtreben wir darüber

hinaus und ſuchen nach einer höheren Genugthuung. Es iſt alſo ein Zwieſpalt eingetreten zwiſchen dem Geiſte und der Welt der Bildung, die er entwickelt hat; er geht nicht mehr unbefangen auf in den Genuß des Lebens, in die Verehrung der Götter, in die Betrachtung der Kunſtwerke, in die Theilnahme an dem öffentlichen Leben des Staates — dieſe ganze Welt hat er erſchöpft: ſo ſteht er mitten in einer Fülle von Genuß und Bildung, wie ein Verlaſſener da; auf der Höhe des Culturſyſtems bleibt der Menſch einſam ſich ſelbſt übrig und greift denkend in ſeine Bruſt. Die ganze Energie des Menſchengemüthes zieht ſich allmählig zurück aus der Außenwelt und entfaltet ſich zu einer Innenwelt des Gedankens.

Es iſt alſo weder ein gemeines, noch ein zufälliges Bedürfniß, welches den Geiſt zur Philoſophie treibt, ſondern das abſolute Bedürfniß nach einer Welt, die ihn erfülle, da er ſich in der vorhandenen nicht mehr als in der ſeinigen findet, weil ſie ihm nicht mehr der gemäße Ausdruck ſeiner ſelbſt iſt.

Betrachten wir die Philoſophie aus dieſem Geſichtspunkt, ſo ändern ſich mit einem Mal ihre Züge, ſo nimmt das Bild, welches wir eben von ihrem Urſprunge entworfen, plötzlich den entgegenſetzten Charakter an. Dort erſchien die Philoſophie als die Blüthe eines reichen Lebens, hier erſcheint ſie als ein entlaubter Stamm, und nur im Innern lebt die ſchaffende Gewalt; dort lebte ſie, wie es ſchien, mit ihrer Welt im Frieden, hier offenbart ſie uns den tiefſten Zwieſpalt mit ihrer Welt. Dem Geiſte erſcheint die Welt, die ihn umgiebt, nicht mehr als die ſeinige, als ſeine wahre Welt; ſie hört auf, ihn zu befriedigen; er hört auf, ſie zu beſeelen. So fängt er an, ſich mit ſich ſelbſt zu beſchäftigen, und die einzige Form, die ihm übrig bleibt, iſt das Denken. Jetzt genießt er die Wahrheit nicht mehr unbefangen in vorhandenem Glauben und gewohnter Sitte; er fängt an, ſie zu ſuchen. Das iſt das

Bedürfniß nach Erkenntniß, dieſes Bedürfniß befriedigt ſich nur im Denken, und das Denken, welches nach Erkenntniß ſucht, bildet die Philoſophie im Bruch mit der Wirklichkeit.

Analyſiren wir dieſen Zwieſpalt: wie erſcheint uns jetzt das Culturſyſtem, auf deſſen Höhe wir die Philoſophie entdecken; in welcher Gemüthsverfaſſung erſcheint uns jetzt ein Zeitalter, welches den Luxus der philoſophiſchen Erkenntniß treibt? Der Geiſt verläßt dieſe Welt der Bildung, weil ſie ihn nicht befriedigt, ſo tritt ſie ihm gegenüber als eine ausgelebte Vergangenheit, und das ganze Culturſyſtem, welches der denkende Geiſt hinter ſich läßt, iſt in ſeiner Auflöſung und Verweſung begriffen. Der Geiſt beſeelt nicht mehr den religiöſen Cultus, darum hört dieſer auf, ein lebendiger Glaube zu ſein: er wird zum äußerlichen geiſtloſen Dienſte der Götter. Der Geiſt iſt nicht mehr gegenwärtig als einfache Tugend in dem Leben des Staates, darum hört dieſer auf, lebendige Sittlichkeit zu ſein, er fällt aus einander in ſeine Atome, und eigenſüchtige Leidenſchaften zerſtören den Bau des politiſchen Daſeins.

So ſind es die Symptome des Verderbens, der Untergang eines Weltalters, welcher den Aufgang und Urſprung der Philoſophie bezeichnet. Die griechiſche Philoſophie entſpringt in den joniſchen Staaten Kleinaſiens und fällt mit deren Vernichtung zuſammen; ſie erreicht ihren Wendepunkt in Athen in dem Augenblicke, wo ſich die ſchöne Demokratie dieſes Staates in ihre Atome auflöst; ſie vollendet ſich endlich mit dem Untergange der griechiſchen Freiheit, und, als ob hier dieſes Verhältniß in einem claſſiſchen Beiſpiele verdeutlicht werden ſollte, wird der größte griechiſche Denker, welcher das Culturſyſtem der griechiſch-orientaliſchen Welt vollendet, der Erzieher des Helden, der dieſe Welt erobert.

So wird in der römiſchen Welt die Philoſophie auf-

genommen, als der republikaniſche Staat zu verweſen beginnt, und in demſelben Augenblicke ſteht an der Spitze des Senats der philoſophiſche Conſul und vor den Thoren Roms Catilina! So erwacht in der chriſtlich-germaniſchen Welt die freie Philoſophie mit dem Untergange des Mittelalters.

Faſſen wir hier unſer Reſultat kurz zuſammen. Der Zeitpunkt, in welchem die Philoſophie eintritt, enthält eine poſitive und eine negative Bedeutung. Die poſitive Bedeutung beſteht darin, daß die Denkkraft entbunden ſein muß, damit der Menſch freien Gebrauch davon machen könne: die Philoſophie ſetzt einen Idealismus des Lebens voraus, worin dem ſinnlichen wie dem ſittlichen Menſchen Genüge geſchieht. — Die negative Bedeutung beſteht darin, daß ein Bedürfniß der Erkenntniß eingetreten ſein muß, damit der Menſch ſeine Denkkraft wirklich gebrauche: die Philoſophie ſetzt eine Welt voraus, worin dem Menſchen nicht Genüge geſchieht, oder ſie ſetzt voraus, daß ein vorhandenes Culturſyſtem dem menſchlichen Weſen gegenüber als gehaltlos erſcheine.

Alſo in ihrem Urſprunge befindet ſich die Philoſophie in einem Antagonismus gegen die vorhandene Form des menſchlichen Lebens; in ihrem Urſprunge ſetzt ſie eine Nichtbefriedigung voraus, welche der Geiſt innerhalb ſeines ſtaatlichen, religiöſen, künſtleriſchen Daſeins empfinde: in dieſem Nichtbefriedigtſein widerſpricht ſie den vorhandenen Geſtalten menſchlicher Bildung.

Ich berühre hier ein Thema, welches ſo alt iſt, wie die Philoſophie ſelbſt, welches zu allen Zeiten die Gegner der Philoſophie ausgebeutet haben und das in unſern Tagen faſt wie eine Schickſalsfrage der Philoſophie behandelt wird. Man behauptet, die Philoſophie ſei dem Staate und der Religion feindlich, und wenn nicht die Philoſophie überhaupt, ſo doch eine gewiſſe Philoſophie, die man als „negative“ der öffentlichen Verdammung empfiehlt. Man unterſcheidet dann von

dieſer negativen Philoſophie eine ſogenannte *poſitive*, welche bejahen ſolle, was jene verneine. Ich unterſuche hier nicht, aus welchen Gründen unſere Zeit eine ſolche zwitterhafte Vorſtellung von Philoſophie erfunden habe, aber das iſt gewiß, es müſſen *ſehr äußerliche* Gründe, wenn überhaupt *ehrliche* ſein, welche eine ſolche Unterſcheidung billigen. Der ehrliche Wahrheitsfreund folgt der Wahrheit unbedingt und ohne Rückhalt: es fällt ihm nicht ein, mit der Wahrheit einen Contrakt zu ſchließen, wonach ſie ihm dieſe oder jene Exiſtenz entweder vernichten oder aſſecuriren müſſe, bevor er ihr gehöre. Darum noch einmal: man muß aus ganz *äußerlichen* Gründen philoſophiren, ungefähr ſo, wie der Patriarch in Leſſings Nathan, wenn man auf die Subtilität des *Poſitiven* und *Negativen* kommt; man muß die Wahrheit oder die Weisheit als ein Mittel zu ganz äußerlichen Zwecken benützen, wenn man von poſitiver oder negativer Weisheit redet, d. h. man muß in der Philoſophie die *Beweismittel für alles Mögliche* finden, wenn man in dem Weſen der Philoſophie jene doppelſinnige Unterſcheidung macht. Wer aber aus äußerlichen Gründen philoſophirt, um äußere Zwecke mit dem bequemen Mittel der Argumentation zu erreichen, wer von vornherein weiß, was ihm die Philoſophie geben *oder* nicht geben ſolle, der *liebt* die Weisheit nicht, ſondern *braucht* ſie nur, der iſt kein *Philoſoph*, ſondern ein *Sophiſt*; für den iſt die Wahrheit nicht die große Göttin, die ihm *das* Herz bewegt, ſondern eine reiche Frau, an der ihn nichts anzieht, als die *Gütergemeinſchaft*.

Wenn wir alſo das Verhältniß der Philoſophie zu Religion, *Staat*, Kunſt aus einander ſetzen, d. h. ihr Verhältniß zu einem vorhandenen Culturſyſtem, zu einer beſtimmten Ausbildung der Religion, des Staates, der Kunſt, ſo verſchmähen wir den Unterſchied von poſitiver und negativer Philoſophie, welcher die Philoſophie ſelbſt aufhebt und zu einer

gemeinen Sophiſtik herabwürdigt. Wir werden nicht ſagen, wie man es heutzutage liebt, es giebt *eine Philoſophie*, die eine vorhandene Bildung bejahe — das iſt die *poſitive*; und es giebt eine andere, welche dieſe Bildung verneine — das iſt die *negative Philoſophie*. Wir werden nach dem, was wir ausgemacht haben, ſagen: es giebt nur *eine Philoſophie*, und wir haben geſehen, wie die Philoſophie überhaupt aus einem Widerſpruch des Geiſtes gegen die vorhandene abgemachte Bildung entſpringt. Sie würde gar nicht zum Vorſchein kommen, wenn ſich der Geiſt vollkommen befriedigt fände in der Kultur, die ihn umgiebt. Vielmehr iſt dieſe Cultur in ihre *Auflöſung* übergegangen, das Verderben hat bereits um ſich gegriffen, das beſeelende Princip derſelben, d. h. der Menſchengeiſt hat ſie verlaſſen und iſt in ſeine *Selbſtbetrachtung* verſunken. Alſo der Geiſt iſt nicht mehr in ſeiner Cultur und ſeiner Welt gegenwärtig; ſo iſt er mit dieſer Welt und, in ſo fern ſie ihm angehört, *mit ſich ſelbſt in einen Zwieſpalt getreten*. Dieſen innern Zwieſpalt des Geiſtes wollen wir mit einem Worte bezeichnen, welches am beſten den Zuſtand der Zwieſpältigkeit (dieſe innere Zweiheit) bedeutet: der *Zweifel* iſt es, welcher den Geiſt ergriffen hat. Dieſer Zweifel enthält zugleich das Bedürfniß der *Löſung*. Darum beginnt der Geiſt zu *philoſophiren*: der *Zweifel iſt der Urſprung der Philoſophie und die Philoſophie ſelbſt iſt die Löſung des Zweifels*. Ohne den Zweifel kann die Philoſophie nicht entſtehen; ohne die Löſung deſſelben kann ſie ſich nicht vollenden. Aus dieſem ſehr einfachen und hellen Geſichtspunkte beleuchten wir das Verhältniß der Philoſophie zu dem vorhandenen Culturſyſteme, entwickeln wir in der Philoſophie die *poſitive* und *negative* Bedeutung, um dieſe ſchlechten publiciſtiſchen Ausdrücke unſerer Tage zu wie-

derholen. Es giebt nicht zwei Arten von Philoſophie, deren eine poſitiv, deren andere negativ iſt. Dieſe Formel überlaſſen wir denen, die mit ihrer Erfindung groß thun und die Urſache haben, ſich mit einem Wort für die fehlenden Begriffe zu entſchädigen. — Die Philoſophie entſpringt aus dem Zweifel, — das iſt ihre negative Bedeutung. Ihre Arbeit beſteht darin, daß ſie den Zuſtand des Zweifels aufhebt und den menſchlichen Geiſt zu einer höhern Stufe der Gewißheit erhebt, — das iſt ihre poſitive Bedeutung.

Wenn man alſo behauptet: die Philoſophie widerſpreche dem vorhandenen Culturſyſteme, wie es religiös, künſtleriſch, ſittlich ausgeprägt iſt, ſo drückt man einmal die Sache ſchief aus. Man ſtellt als eine ausdrückliche Tendenz der Philoſophie dar, was bereits in ihrem Urſprung enthalten iſt; man macht zu einer Conſequenz der Philoſophie, was deren Vorausſetzung bildet. So begeht man einen Fehlſchluß. Wenn man aber weiter dieſen Antagonismus der Philoſophie Schuld giebt und zu einer Anklage gegen dieſelbe erhebt, ſo begeht man etwas weit Aergeres als einen Fehlſchluß; man handelt dann eben ſo roh und eben ſo pöbelhaft, als wenn man einem Menſchen ſeine Geburt vorwirft. Will man aus der Philoſophie dieſen Widerſpruch entfernen, ſo muß man ſie nicht bei einem Ausſpruch, bei einer Conſequenz angreifen, ſondern man muß ſie an der Wurzel faſſen, man muß ihr den Urſprung nehmen, man muß die Philoſophie als ſolche negiren. Ihr Frevel beſteht nicht in dem, was ſie urtheilt, ſondern daß ſie überhaupt urtheilt, oder, da ihr Daſein im Urtheilen beſteht, daß ſie überhaupt exiſtirt. In dieſem Sinne haben auch ehrlichere Zeitalter, als das unſrige, Parthei ergriffen gegen die Philoſophie überhaupt; ſie haben das Gefühl gehabt, daß die Philoſophie in ihrem Urſprunge

zuwiderlaufe einem hergebrachten Culturſyſteme, ſie haben deßhalb die Philoſophen nicht widerlegt, ſondern getödtet. Von dem Gefängniſſe in Athen, wo „der Weiſeſte der Sterblichen“ geopfert wurde, führen gerade zwei Jahrtauſende der Geſchichte bis an die Schwelle der neuen Welt: da flammt der Holzſtoß, wo man den erſten prophetiſchen Denker derſelben verbrannte! Der Giftbecher des Sokrates und der Scheiterhaufen Giordano Bruno's ſind die Waffen geweſen, mit denen ſich eine befangene Welt gegen den Einbruch des philoſophiſchen Geiſtes gewehrt hat. In dieſen düſtern Maßregeln lag das richtige Gefühl, daß die Widerſprüche der Philoſophie gegen ein vorhandenes Culturſyſtem von ihrem Urſprunge herrühren, daß in der Form des Denkens, in der Form des Philoſophirens ein neues Princip Platz greife, und daß man dieſes in ſeinen Trägern ausrotten müſſe, um das alte wirklich in Schutz zu nehmen.

Mit dieſem richtigen Gefühle verbindet ſich freilich der abſcheuliche, grauſame Wahn, daß man die vorhandene Bildung retten könne, wenn man ſie nur gegen den Eingriff des denkenden Geiſtes wahre. Als ob ſie erſt durch die Berührung des philoſophiſchen Geiſtes aufgelöst werde und nicht bereits durch ſich ſelbſt von Innen heraus erſchöpft und ausgelebt ſei. Der Zweifel in dem denkenden Gemüthe dämmert erſt auf, wenn das Gefühl der Nichtbefriedigung den Geiſt ergriffen hat und die allgemeine Auflöſung des Culturſyſtems in das Bewußtſein übergegangen iſt. In einer ſolchen Zeit, wo alle Stützen des menſchlichen Daſeins wanken, giebt es nichts Beſſeres, als den Zweifel des Philoſophen, und es iſt eine fanatiſche Rohheit, den Bau der Gedankenwelt, welchen der Geiſt unternimmt, gewaltthätig zu unterbrechen. Indem ſich in der Form der Erkenntniß ein abſolutes Bedürfniß des Geiſtes befriedigt, ſo ſtellt ſich auch der

Zuſammenhang der menſchlichen Bildung wieder her, und die Gedanken der Philoſophie werden die Lineamente, der Schattenriß für ein neues Culturſyſtem. Mit dem höhern Selbſtbewußtſein, welches die Menſchheit in ihren Philoſophen gewinnt, beginnt ſie eine neue Entwicklung ihrer Geſchichte und den Bau eines neuen Culturſyſtems in ihrem religiöſen, künſtleriſchen und ſittlichen Leben. Je weniger dieſe Entwicklung äußerlich geſtört und unterbrochen wird, um ſo friedlicher und humaner geht ſie vor ſich. — Wie ſich das menſchliche Leben in der Selbſterkenntniß verjüngt, ſo verjüngt ſich die Weltgeſchichte in der Philoſophie.

In dieſem Zuſammenhange der Philoſophie und Geſchichte, den wir als Entwicklung dargeſtellt haben — wie erſcheint uns die Menſchheit? Wie jener wunderſame Vogel Phönix, von dem die Fabel erzählt, daß er ſich ſelbſt verbrenne, wenn er anfange zu altern, und daß aus ſeiner Aſche alsbald ein neuer junger Phönix aufſteige. Dieſe Selbſtverbrennung iſt im Leben der Menſchheit das Denken, das Denken — in dem eine alte Welt unter- und eine neue aufgeht.

In dieſem Zuſammenhange der Geſchichte und Philoſophie — wie erſcheint uns die Philoſophie? Wie das Doppelgeſicht des Janus: das eine Geſicht mit den alternden Zügen ſieht in die Vergangenheit, nachdenklich und betrachtend, das andere — der jugendliche Gott — blickt hinaus in die neue Zeit und fühlt den friſchen Morgenhauch der Zukunft.

Vierte Vorlesung.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der Philosophie und die Weltalter.

Ueberschauen Sie den Gang, den unsere Betrachtungen bis hierher genommen haben. Der Begriff der Philosophie verwies uns auf die Geschichte der Philosophie, die Geschichte der Philosophie verwies uns auf den Begriff der Geschichte. Wir haben diesen Begriff ausführlich dargestellt, und indem wir denselben auf die Philosophie anwandten, d. h. indem wir die Philosophie in der Gesammtentwicklung der Menschheit aufsuchten, wurde uns Zweierlei klar: einmal der geschichtliche Ursprung, und zweitens der geschichtliche Zusammenhang der Philosophie.

Wir zerlegten uns den Ursprung der Philosophie gleichsam in seine Elemente, und fanden, daß die Kraft und das Bedürfniß zu denken sich vereinigen müssen, damit es zur wirklichen Arbeit des Philosophirens komme.

Was setzte die Kraft zu denken voraus? Eine Akme menschlicher Bildung. Darum entsprang die Philosophie auf dem Höhepunkte eines Cultursystems. Darum brachte es die vorchristliche oder alte Welt erst innerhalb der griechischen Cultur zur libertas philosophandi. Darum eröffnet die christlich-germanische Welt erst mit dem protestantischen Principe der Philosophie einen freien Spielraum.

Was ſetzt das Bedürfniß zu denken voraus? Daß jene Akme menſchlicher Bildung zu welken beginne, daß ein Culturſyſtem in innerer Auflöſung begriffen ſei und der menſchliche Geiſt ſich nicht mehr befriedige in dem vorhandenen Glauben und den herkömmlichen Sitten, daß auf der einen Seite die menſchliche Bildung von dem Verderben, auf der andern Seite der menſchliche Geiſt vom Zweifel ergriffen ſei. Darum entſprang die Philoſophie in dem Untergange eines Weltlebens: die Philoſophie des Alterthums, nachdem die rüſtigen Lebenskräfte deſſelben in Religion, Kunſt und Staat erſchlafft waren, als ſich das eigentliche Produkt des claſſiſchen Alterthums — der Staat — in ſeine Atome auflöste. Darum entſpringt die moderne oder neueuropäiſche Philoſophie in dem Untergange des Mittelalters, als ſich das eigentliche Produkt des claſſiſchen Mittelalters, der erſte naturwüchſige Bau des chriſtlichen Princips — die Kirche — in ihre Atome zerſetzt.

So war die Philoſophie in ihrem Urſprunge ſowohl auf das Engſte verknüpft und ſolidariſch verbunden mit dem ganzen Syſteme menſchlicher Cultur, als dieſem innerlich entfremdet und entgegengeſetzt.

Wir können ſagen: die Philoſophie entſpringe aus einem Culturſyſtem, indem ſie ſich davon losſage. Es iſt von der höchſten Wichtigkeit, ſich dieſes Verhältniß klar zu machen; denn was wir hier über den objektiven Urſprung der Philoſophie, d. h. über ihren geſchichtlichen Anfang ſagen, ganz daſſelbe gilt von dem ſubjektiven Anfange der Philoſophie oder von der Art, wie wir zu philoſophiren beginnen. Die Philoſophie entſpringt aus einem Culturſyſtem. Alſo iſt ſie nicht vorausſetzungslos, eben ſo wenig als die Kraft zu denken vorausſetzungslos iſt. Aber die Philoſophie ſagt ſich in ihrem

Urſprunge zugleich von dem regierenden Culturſyſteme los, ſie giebt ihre Vorausſetzung alſo auf und iſt in ſo fern *vorausſetzungslos*, weil das *Bedürfniß zu denken* den Menſchen auf ſich ſelbſt verweist und von dem Gegebenen überhaupt losſpricht.

Wie nun die Philoſophie ſchon in ihrem *Urſprunge* der Bildung eines Zeitalters ſowohl *verbunden*, als *entgegengeſetzt* erſcheint, eben ſo erſcheint ſie uns im wirklichen Zuſammenhange und Contexte der *Geſchichte*.

Wir faſſen den Zuſammenhang der Philoſophie und Geſchichte nicht nach der erſten flüchtigen Anſicht, welche die Erſcheinung der Philoſophie aus der Ferne bietet, ſondern in ſeiner begriffsgemäßen Geſtalt, die im Geiſte der Geſchichte nicht unter dem Eindruck des Augenblicks gedacht iſt. Die Geſchichte begreift die Philoſophie in ſich als ihren höchſten bewegenden Faktor, als das *principium movens* der menſchlichen Cultur, welches die Perioden derſelben entſcheidet. Dieſes principium movens iſt aber zugleich ein *principium mobile*, d. h. es bewegt nicht bloß die menſchliche Entwicklung, ſondern es *bewegt ſich ſelbſt mit ihr*, es *entſcheidet* und *unterwirft ſich dem Gange derſelben*.

Jetzt, nachdem wir uns die Bedeutung der Philoſophie in der Geſchichte klar gemacht haben, werden wir den *geſchichtlichen Entwicklungsgang der Philoſophie* betrachten müſſen. Die Dialektik der Sache nötbigt uns zu dieſem Uebergange, denn die Philoſophie hat ſich uns in ihrem Urſprunge, wie in ihrem geſchichtlichen Zuſammenhange dargeſtellt als *verflochten in die menſchliche Entwicklung überhaupt*. Ich werde daher dieſen Entwicklungsgang der Philoſophie überſichtlich und kurz darſtellen und darin den Punkt feſtſtellen und begrenzen, wo unſere Darſtellung der Philoſophie in die Geſchichte einmündet. —

Wenn es sich darum handelt, die geschichtliche Entwicklung der Philosophie übersichtlich darzustellen, so soll die Geschichte der Philosophie in ihren *Hauptzügen* erkannt werden. Es wird also nöthig sein, diese Geschichte *einzutheilen*, und dazu bedürfen wir eines Eintheilungsgrundes. Woher nehmen wir nun das Princip oder den Grund dieser Eintheilung? Diese Frage enthält eine große Schwierigkeit für die Geschichtschreiber der Philosophie, und wenn man die Geschichte der Philosophie nicht philosophisch betrachtet, so giebt es kaum eine Möglichkeit, sich über die Eintheilungsgründe derselben zu einigen. Daher finden Sie auch gerade in diesem Punkte einen so großen Dissensus in den meisten Geschichtsbüchern der Philosophie. Betrachtet man die Geschichte der Philosophie, wie das gewöhnlich geschieht, *chronikalisch*, *eklektisch* oder *skeptisch*, so ist diese Geschichte nur ein Wort ohne Sinn, und man kann eigentlich davon nicht weiter reden. Also kann man auf diesem Standpunkt aus der Geschichte der Philosophie selbst auch nicht den Grund der Eintheilung nehmen und ist mithin genöthigt, diesen Grund auswärts zu entlehnen. Auf diesem Wege werden eine Menge von Gründen herbeigezogen, wonach alles Andere eher als die Geschichte der Philosophie eingetheilt werden kann, weil man sie aus einer Sphäre des Daseins hernimmt, welche zu dem philosophischen Geiste entweder in gar keiner oder wenigstens nicht in einer immanenten Beziehung steht. Der Eine sondert die Geschichte der Philosophie in *zeitliche Gebiete*, der Andere unterscheidet sie in *räumliche*; hier werden *nationale*, dort *religiöse* Unterschiede zu Eintheilungsgründen für die Geschichte der Philosophie erhoben. So wurde die nichtssagende *Chronologie* von alter, mittler, neuer Zeit, oder der *geographische* Unterschied des Morgen- und Abendländischen, oder ein Katalog von Völkern, endlich die Kategorien des

Heidniſchen und Chriſtlichen — als eintheilendes Schema angewendet auf die Geſchichte der Philoſophie. Es iſt aber nach dem, was wir über die Philoſophie ausgemacht haben, leicht einzuſehen, daß man den philoſophiſchen Geiſt weder nach Zeiten, noch nach Ländern, weder nach Völkern, noch nach Religionen benennen kann; daß weder eine chronologiſche, noch eine geographiſche, weder eine nationale, noch eine religiöſe Kategorie das eigenthümliche Weſen des philoſophiſchen Geiſtes bezeichnet. Indem ſich der denkende Geiſt in der Menſchheit verwirklicht, ſo iſt er gleichſam bekleidet mit den Unterſchieden des Menſchenlebens, und der Spielraum ſeiner Geſchichte geht durch Zeiten und Länder, Völker und Religionen hindurch. Aber dies ſind nicht die Mächte, die ihn innerlich bewegen und ſeine Fortſchritte hervorbringen, d. h. ſie entwickeln ihn nicht und können darum auch nicht die Gründe für die Eintheilung ſeiner Entwicklung geben. Wir müſſen alſo innerhalb der Philoſophie ſelbſt, in ihrer eigenthümlichen Entwicklung die Gründe für deren Eintheilung entdecken: nicht wir dürfen nach dieſen oder jenen Gründen, beſſer geſagt nach dieſen oder jenen Merkmalen die Philoſophie eintheilen, ſondern die Philoſophie theilt ſich ſelbſt ein, und beſchreibt nach dem Geſetze ihres eigenen Genius, alſo nach einem immanenten Geſetze die Sphären ihrer Geſchichte.

Dieſe Eintheilung haben wir zu erkennen, nicht zu machen. Denn ſie iſt nicht aus unſerem Gutdünken, ſondern aus dem Weſen der Sache genommen; ſie iſt nicht ſubjektiv, ſondern objektiv, nicht äußerlich, ſondern immanent, nicht eine ſogenannte logiſche Dispoſition, ſondern eine dialektiſche Entwicklung.

Verſuchen wir jetzt, aus dem Weſen der Philoſophie die Hauptzüge ihrer Entwicklung abzuleiten. Zunächſt ſondern ſich in der Geſammtentwicklung der Philoſophie zwei

Hauptgruppen, die wir erſt unterſcheiden und dann mit einander verknüpfen wollen.

Ich habe Ihnen in meiner vorigen Vorleſung bewieſen, daß die menſchliche Cultur zur ſchönen Humanität gediehen ſein müſſe, damit die Geiſtesfreiheit erwachen und die Philoſophie entſtehen könne. Die alte Welt findet die ſchöne Humanität, indem ſich die abſtrakten Naturreligionen und Naturſtaaten des Orients aufklären zu dem griechiſchen Ideale; die chriſtlich-germaniſche Welt bringt die ſchöne Humanität erſt im Bruche mit der abſtrakten Geiſtesreligion und dem abſtrakten Kirchenſtaate des Mittelalters zum Vorſchein. So findet nur innerhalb der griechiſchen und der proteſtantiſch-germaniſchen Welt die Philoſophie einen eigenthümlichen Urſprung, und hat alſo auch nur in dieſen beiden Weltaltern eine eigenthümliche Entwicklung. Die griechiſche und die neueuropäiſche Philoſophie ſind daher die beiden Hauptzüge in der Geſammtentwicklung der Philoſophie. Wie die griechiſche Philoſophie die orientaliſchen Culturſyſteme vorausſetzt, ſo ſetzt die neueuropäiſche Philoſophie das katholiſche Chriſtenthum oder das Mittelalter voraus. Weder im Orient, noch im Mittelalter tritt die Philoſophie als eine freie Gedankenthat auf; ſie bleibt befangen in religiöſen Vorſtellungen und arbeitet ſich nur allmählig daraus hervor. Wie der orientaliſche Geiſt und der mittelalterliche ſich unterſcheiden, ſo unterſcheiden ſich die griechiſche und neueuropäiſche Philoſophie. Wir können dieſen Unterſchied überhaupt als den Unterſchied der chriſtlichen und vorchriſtlichen Welt bezeichnen, — Namen, worunter wir nicht bloß Religionen, ſondern univerſelle Geiſtesrichtungen begreifen.

Worin beſteht dieſer Unterſchied, der größte, den uns die Weltgeſchichte zeigt? Denn das Chriſtliche und Vor-

christliche sind die Angelpunkte, in welchen sich wie in ihren Polen die Achse der Weltgeschichte bewegt. Dieser Unterschied ist einfach in der Entwicklung der Menschheit begründet, und was auf den ersten Anblick den schroffsten Gegensatz, einen unüberwindlichen Antagonismus zeigt, das ist bei näherer Beleuchtung im innersten, tiefsten Zusammenhange mit einander verbunden.

Der Mensch besteht nicht aus aus Geistigem und Natürlichem, wie die gewöhnliche Definition sich auszudrücken liebt; sondern sein Wesen oder seine Entwicklung besteht darin, daß sich der Geist aus der Natur herausarbeitet, daß sich der Mensch in allmähliger Fortbildung zum Bewußtsein seiner Geistigkeit erhebt. Was wird das nothwendige Resultat dieser Entwicklung sein? Daß sich der Mensch in seiner Geistigkeit erfaßt und auf der Spitze seines Selbstbewußtseins der Natur gegenüberstellt; d. h. das Resultat dieser Entwicklung ist ein Dualismus von Geist und Natur, der Gegensatz des menschlichen Selbstbewußtseins und der Welt, die ihm als Natur oder als Bildung gegenübertritt.

Dieser Dualismus bringt den Menschen in den tiefsten Zwiespalt mit sich selbst und erzeugt deßhalb das tiefste Bedürfniß nach Versöhnung. Aber diese Versöhnung kann dem Menschen nicht mehr äußerlich gegeben werden, denn er hat sich über die Außenwelt erhoben in dem Bewußtsein seiner Geistesfreiheit. Fortan kann der Mensch die Auflösung des Dualismus oder seine Versöhnung nur in sich selbst finden und er wird sie daher nur in sich selbst suchen. So beginnt eine neue Entwicklung der Menschheit, die nicht mehr wie die frühere von der Natur, sondern von dem Geiste anhebt. Wenn jene gleichsam instinktartig nach dem Geiste hinstrebte, so beginnt diese einfach mit dem Glauben an die Versöhnung des Geistes. Das sind die beiden

großen Entwicklungsreihen der Menschheit; und wie disparat sie auch erscheinen, so sind sie dennoch innerlich mit einander verknüpft, und es ist hier keine Kluft der Geschichte anzunehmen, sondern vielmehr ihr genauester und innigster Zusammenhang zu begreifen. Die erste Entwicklungsreihe ist die Vorbereitung oder die Genesis der zweiten; diese ist die Fortsetzung oder das Resultat von jener.

Die erste Entwicklungsreihe beginnt mit der Natur und entbindet in successiven Fortschritten aus dieser den Geist, sie ist gleichsam die natürliche Genesis des Geistes, die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens auf der Naturbasis. Das ist die ganze vorchristliche Welt. Weil sie die Naturbasis nie ganz verläßt, sondern sie fortschreitend nur mehr aushöhlt und vergeistigt, deßhalb überwindet sie nicht die natürliche Schranke der Völker, sie spaltet sich in Nationen, die sie nicht innerlich verknüpfen kann durch einen gemeinsamen Glauben, sondern nur äußerlich vermischen durch die Gewalt des Krieges und die rohe Energie der Eroberung; darum kann sie in ihrem religiösen Ideale die natürliche Vielheit und Discretion nicht überwinden, — die Idee der Gottheit spaltet sich in eine Vielheit von Göttern. Das ist die religiöse Eigenthümlichkeit der vorchristlichen Welt, die man als den heidnischen Polytheismus bezeichnet. Die Religionen dieser Welt spiegeln getreu die Menschheit in ihrer Entwicklung wieder. Die Menschheit arbeitet sich aus der Natur heraus, sie strebt den Geist aus der Natur zu entbinden. Aber die Natur bleibt in ihrer Entwicklung immer die vorgefundene primitive Grundlage. Wie stellt sich dieser Charakter in der Religion dar? Die Naturmächte werden zur Gottheit umgedichtet, und in dem glücklichsten Augenblicke der vorchristlichen Welt werden die Menschen Götter.

Der entgegengesetzte Gang bezeichnet die christliche Welt. Sie beginnt mit dem Glauben, daß die Gottheit Mensch geworden sei. Wir haben diesen Glauben aber nicht bloß als einen Gegensatz, sondern zugleich als ein Resultat der vorchristlichen Welt zu begreifen. Um kurz zu sagen, was ich meine: die Entwicklung der vorchristlichen Welt löst sich zuletzt in lauter Probleme auf und der christliche Glaube ist die Lösung dieser Probleme.

Wie entwickelt sich die vorchristliche Welt? Sie sucht das Geistige in dem Natürlichen, oder sie unternimmt die Darstellung des Menschen auf der vorgefundenen natürlichen Grundlage. Also vollendet sie ihre Entwicklung, indem sie das Geistige in dem Natürlichen findet und den Einklang beider entdeckt. Auf dem Gipfel ihrer Entwicklung wird der Schleier der Natur gelüftet und deren Schönheit enthüllt; der eigentliche Augenblick der Erfüllung ist da, wenn aus den dunklen Wogen des Meeres Anadyomene, die Göttin der Schönheit emporsteigt. Dieser Einklang des Geistigen und Natürlichen ist die schöne Individualität: Individualität, weil der lebendige Naturkörper die Grundlage ist, und schöne Individualität, weil dieser Körper zu einem Tempel des Geistes verklärt wird. Die schöne Individualität ist das Princip der griechischen Welt: sie negirt deren Glaube und Sitten, Religion und Staaten. Es ist deßhalb keine philologische Redensart, sondern die Wahrheit der Sache, wenn man die griechische Cultur als den classischen Höhepunkt der vorchristlichen Welt bezeichnet. Sie ist die Mitte zwischen dem Orient und der römischen Welt. Die orientalische Welt ist die Vorbereitung der griechischen, sie stellt den Menschen als Naturwesen dar und drängt in fortschreitender Entwicklung auf die schöne Individualität hin. Die römische Welt ist die Auflösung der griechischen, indem sie

an die Stelle des schönen Individuums die Person setzt. Der Mensch als Person ist discrete Einzelnheit, welche ihren Spielraum nicht wie das schöne Individuum in dem unbefangenen heiteren Lebensgenuß findet, sondern diesen Spielraum innerhalb des öffentlichen Gemeinwesens bewilligt erhält. Als Person gelte ich nur, so weit ich anerkannt werde von den Uebrigen. Diese meine Sphäre wird bestimmt durch die eintheilende Macht des Staates; als Person habe ich öffentliche Geltung, die sich gründet auf die allgemeine Anerkennung, und die begrenzt und festgestellt wird durch die Macht des Gesetzes. Nur so weit mich dieses anerkennt und gleichsam bewilligt, nur so weit gelte ich. Dieses bewilligte und eingeräumte Dasein bezeichnen wir mit dem Worte Recht. Das Recht ist das Princip und die specifische Eigenthümlichkeit der römischen Welt. Die orientalische Welt baut Naturstaaten; die griechische entwickelt den schönen Staat in seiner Doppelform als Aristokratie und Demokratie; die römische Welt gründet den Rechtsstaat. Wenn wir in diesen Entwicklungsstufen das Originale hervorheben wollen, so offenbart sich das Wesen der orientalischen Welt am gemäßesten in der Religion; das Wesen der griechischen in der Kunst; das Wesen der römischen im Staate. Denn der Glaube an die Naturmacht repräsentirt sich in dem religiösen Pantheismus, der Glaube an die Schönheit in der Kunst, der Glaube an das Recht im Staate.

Das Resultat aber von dieser ganzen Entwicklung der vorchristlichen Welt, welche uns die natürliche Genesis des Geistes darstellt, muß nothwendig sein, daß sich der Geist von seiner Naturbasis loslöst, und ihr gegenübertritt als ein apartes und ganz von ihr abgesondertes Wesen. In diese Entzweiung des Geistigen und Natürlichen lösen sich alle Entwicklungen der vorchristlichen Welt auf.

Der orientaliſche Geiſt bringt dieſe Entwicklung religiös, der griechiſche philoſophiſch, der römiſche politiſch zu Stande. In der orientaliſchen Welt iſt es der jüdiſche Geiſt, der den Bruch des Geiſtigen und Natürlichen religiös vollzieht, und der natürlichen Welt die abſtracte Gottheit, den reinen abgezogenen Geiſt gegenüberſtellt. In der griechiſchen Welt iſt es die Philoſophie, die das menſchliche Bewußtſein in dieſen Dualismus hineinführt. Plato ſtellt die Idee der Materie gegenüber, Ariſtoteles den göttlichen *νοῦς* dem Kosmos! Dieſer Bruch zwiſchen dem Gedanken und der Wirklichkeit entſcheidet und bedingt die letzten Entwicklungen der griechiſchen Philoſophie, in denen ſie ſich hier mit dem römiſchen Bewußtſein, dort mit dem orientaliſchen verſchwiſtert. Es iſt nämlich eine einfache Conſequenz, daß wenn der Gedanke die Wirklichkeit transſcendirt und jenſeits derſelben ſeine Welt gründet, auch der denkende Menſch die Wirklichkeit verlaſſen und in das einſame Selbſtbewußtſein ſich zurückziehen wird. Was wird dieſes einſame Selbſtbewußtſein thun? Zunächſt ſich mit der Welt nicht mehr abgeben, weder an ihren Genüſſen, noch an ihren Beſtrebungen ernſtlich mehr Theil nehmen. Aus der Weltweisheit wird die Lebensweisheit. Das einſame Selbſtbewußtſein ſagt: Genieße nichts als dich ſelbſt, ſo iſt es Epikuräer. Wolle nichts außer dir, wolle nur dich ſelbſt, d. h. beharre mitten in dem Wechſel um dich her in der unerſchütterlichen Ruhe des Willens, — ſo iſt es Stoiker. Endlich: Gieb die Erkenntniß auf, zweifle an der Wahrheit aller Erſcheinungen, — ſo iſt es Skeptiker. Dem denkenden Menſchen, indem er die Welt aufgiebt, bleibt nichts übrig, als der einſame Selbſtgenuß, die einſame Tugend, der einſame Zweifel.

Die Religion leiſtet Verzicht auf die Welt in dem Judenthum, indem ſie verbietet, andere Götter zu haben

neben Dem, von dem ſich Niemand ein Bildniß noch ein Gleichniß machen ſolle.

Die Philoſophie leiſtet Verzicht auf die Welt in dem Epikuräismus, Stoicismus, Skepticismus, und läßt in dem Menſchen nichts als das einſame Selbſtbewußtſein übrig.

Zuletzt die Völker leiſten Verzicht auf die nationale Eigenthümlichkeit, indem ſie unter das römiſche Joch gebeugt werden; ſie leiſten Verzicht auf die rechtliche Geltung, indem ſich Alle Einem — dem römiſchen Despoten unterwerfen.

Ueberſchauen Sie jetzt in dem Untergange der vorchriſtlichen Welt den Schauplatz der Menſchheit. Die Entſagung gebt durch alle Gebiete des Lebens. Das ſittliche Daſein in dem öffentlichen Leben des Staates, die Welt des Rechtes *iſt verödet*, und der Leichengeruch des Despotismus zieht durch den orbis terrarum. Das menſchliche Bewußtſein iſt verödet und der Zweifel hat alle Gewißheit in ihm aufgezehrt, es bewegt ſich einſam und theilnahmlos um ſeine eigene Achſe im epikuräiſchen Genuß oder in ſtoiſcher Tugend. Die Welt des Glaubens iſt leer geworden, und aus dem Gemüthe des Menſchen ſind die Götter in das römiſche Pantheon gewandert; hier aber begegnet ihnen kein lebendiger Glaube, nur die Neugierde weidet ſich an dieſen verſteinerten Zeugniſſen menſchlicher Superſtition.

Nur in einem einzigen Volke der Erde übt das Göttliche noch eine Macht über das Gemüth aus, gerade weil es ſich hier von der Welt am abſtrakteſten ſcheidet. Der Wechſel und die Vergänglichkeit der Welt trifft die Gottheit nicht, die jenſeits derſelben thront. Dieſes Volk iſt das jüdiſche. In ihm allein glimmt noch ein Brennpunkt des innerlichen Glaubens, und wie es am tiefſten in dem Dualismus von

Gott und Welt befangen ist, so fühlt es auch am lebendigsten den Drang nach einer Versöhnung. Die Entsagung oder die Verzweiflung, welche die ganze Menschheit bewegt, wird nirgends schmerzlicher empfunden, als von dem jüdischen Bewußtsein. Darum kann nur innerhalb des jüdischen Bewußtseins ein neuer Glaube entstehen, darum kann nur hier der Glaube an die Versöhnung entspringen. Aber ich sage ausdrücklich: auch nur in diesem Zeitpunkte ist das jüdische Bewußtsein reif zu einer neuen Entdeckung des Menschen, wo es umgeben ist von der Verzweiflung aller übrigen Völker. Wie Palästina die Mitte der alten Welt ist, so ist das jüdische Volk in diesem Momente das Centrum der Menschheit: die Todeszuckungen in den Gliedern werden hier empfunden, und die allgemeine Verzweiflung wird von diesem Volke gefühlt.

So bereitet die vorchristliche Welt dem neuen Weltprincipe die Geburtsstätte vor und es ist daher der Ursprung des Christenthums keine außergeschichtliche Erscheinung, sondern im genauesten immanenten Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung. Es tritt auf, als die Zeiten erfüllt waren. Es ist die Lösung, die einfachste, für die Probleme, welche die vorchristliche Welt erzeugt hatte, ohne sie lösen zu können; denn es hebt durch die Macht des Geistes den Dualismus von Geist und Natur, Innenwelt und Außenwelt auf, jenen Gegensatz, in welchem sich alle Lebensenergie der vorchristlichen Welt abgestumpft hatte.

Dieser Zwiespalt hatte sich aller Gemüther bemächtigt, es war der Zustand, in welchem die ganze Menschheit übereinstimmte. Deßhalb ist die Lösung dieses Zwiespaltes, oder die Erlösung auch für alle Menschen, d. h. das christliche Princip ist ein Weltprincip, — kein nationales, sondern ein kosmopolitisches.

Wie entwickelt sich nun dieses kosmopolitische Princip

geſchichtlich? Man muß ſich vollkommen klar machen, wie das chriſtliche Princip oder der Glaube an die Verſöhnung, obſchon er die innere Entzweiung des menſchlichen Gemüthes aufhob, dennoch dem Zuſtande der Menſchheit, innerhalb deſſen er entſprang, auf das Entſchiedenſte entgegengeſetzt war. Man muß ſich dieſen Gegenſatz deutlich machen, um zu begreifen, wie ein welterlöſendes Princip zu der Welt ſelbſt ſo excluſiv ſich verhalten konnte, als das erſte Zeitalter des Chriſtenthums; wie die höchſte Weltbejahung ſich als die tiefſte Weltverneinung ausſprechen konnte. Es widerſprach in der That der Welt, welche es vorfand und aus der es als aus ſeiner Geburtsſtätte hervorgegangen war. Es war im Principe der heidniſch-jüdiſchen Menſchheit entgegengeſetzt. Indem es von der Innerlichkeit des Menſchen ausging und dieſe aus ihrer Entzweiung erlöste, ſo verließ es die Naturbaſis des Menſchen und widerſprach hierin principiell dem Paganismus. Es mußte den Heiden als ein abſtrakter Monotheismus, d. h. als eine jüdiſche Sekte erſcheinen. Indem es im Glauben an die Gott-Menſchheit oder an die Verſöhnung den Dualismus von Gott und Welt aufhob, ſo widerſprach es principiell dem Judaismus und erſchien dieſem als Atheismus und Gotteslästerung. Die Heiden fanden in dem chriſtlichen Principe den Menſchen, die Juden die Gottheit nicht wieder.

Darum mußte ſich das chriſtliche Princip excluſiv entwickeln. Der Glaube an die Verſöhnung wurde nicht zu einem energiſchen Weltprincip, zum Glauben an die wirkliche Welt, ſondern trat dieſer gegenüber als ein abſtraktes religiöſes Dogma. Die Verſöhnung erſchien der Menſchheit unter dem Bilde von Chriſtus und dieſes Bild erſchien ihm in ſeinem überirdiſch-hiſtoriſchen Rahmen, d. h. als die Geſchichte des menſch-gewordenen Gottes, der in

Paläſtina gelebt und geſtorben. So erſchien die Verſöhnung den Menſchen als ein Perfectum und der Glaube an die Verſöhnung wurde zum Glauben an die vollbrachte Verſöhnung.

Dieſer Glaube an die vollbrachte Verſöhnung regiert die erſte Weltperiode des Chriſtenthums — das Mittelalter; er iſt das Centrum, um welches ſich im peripheriſchen Zuſammenhange die Erſcheinungen des Mittelalters gruppiren. Die Verſöhnung erſchien den Menſchen nicht als der immanente ſelbſtthätige Geiſt, ſondern als ein Jenſeits: als ein vergangenes Jenſeits, d. h. als die heilige Geſchichte Chriſti, das göttliche Factum von Paläſtina, das irdiſche Jeruſalem oder als ein zukünftiges Jenſeits, d. h. als die Gemeinſchaft der Heiligen, das himmliſche Jeruſalem. So theilt ſich der menſchliche Glaube zwiſchen das irdiſche und himmliſche Jeruſalem, und nur von Erinnerung und Hoffnung bewegt, nimmt er keinen Theil an der wirklichen, leibhaftigen Welt. Dieſer negativ-religiöſe Geiſt, der im Bruche mit der Wirklichkeit lebt, und den Menſchen deßhalb von Neuem innerlich entzweit, iſt der Charakter des Mittelalters.

Indem aber dieſer negativ-religiöſe Geiſt das menſchliche Leben durchdringt, ſo nimmt er die Welt in Beſitz, zuerſt zwar in ſeiner Weiſe, indeſſen er bildet ſich darin, er verweltlicht ſich, er ſchreitet in dieſer Verweltlichung fort, er ſetzt ſich feſt in Wiſſenſchaft, Staat und Kunſt, er entwickelt ſich in einem Culturſyſteme, und nachdem er die Höhe deſſelben erſtiegen, die Akme ſeiner Bildung erreicht hat, ſo hat er ſich in der Welt vollſtändig angeſiedelt, ſeine Jenſeitigkeit und damit ſich ſelbſt widerlegt — und das Mittelalter geht zu Grunde.

Dieſe Bildung, welche der negativ-religiöſe Geiſt des Mittelalters im Widerſpruch mit ſich ſelbſt und dennoch aus innerer Nöthigung unternimmt, iſt das eigenthümliche Intereſſe, welches das Mittelalter der philoſophiſchen Betrachtung bietet. Es iſt ſehr einſeitig, von der poſitiven Glaubensfülle des Mittelalters mit romantiſcher Wehmuth zu reden; es iſt eben ſo einſeitig, die Rohheit des Mittelalters mit modernem Dünkel zu verachten. Das Mittelalter hat die Aufgabe, den negativen Geiſt des Chriſtenthums zu bilden, auf der abſtrakten Grundlage religiöſer Innerlichkeit ein Culturſyſtem aufzuführen. Dieſe Aufgabe hat es gelöst, und es iſt die ſchwierigſte geweſen, die je einem Zeitalter geſtellt worden iſt. Dieſer innere Widerſpruch, welcher das Mittelalter charakteriſirt, nämlich der negativ-religiöſe Geiſt, der ſich bildet, begleitet die Entwicklung des Menſchen auf jedem Schritte und bringt überall den Gegenſatz feindlicher Mächte zum Vorſchein. Es iſt ein poetiſcher Traum, den die moderne Romantik erſonnen hat, ſich das fromme Mittelalter wie ein Kind im tiefſten Geiſtesfrieden zu denken. Das Mittelalter iſt anders geweſen, als es ſich in der Phantaſie unſeres Novalis gemalt hat.

Seine ganze Arbeit iſt ein ungeheures Ringen des Geiſtes mit ſich ſelbſt, die fortwährende Gährung feindlicher Elemente, die ſich ſuchen, indem ſie ſich bekämpfen. Der Mönch ringt mit der Natur, der Glaube ringt mit der Vernunft, die Orthodoxie mit dem Ketzerthum, der Papſt mit dem Kaiſer, die Kirche mit dem Staate, der bewaffnete Glaube oder das Ritterthum mit dem Heere der Ungläubigen; zuletzt ſogar erwacht das claſſiſche Alterthum in ſeinen Gräbern und die Geiſter der großen Heiden ſtehen auf gegen die Bannſtrahle der Kirche.

Ueberall dringen die poſitiven Mächte der Welt, die

Wirklichkeiten in den Geiſt ein, und dieſer, indem er ſich verweltlicht, nimmt dieſe Mächte in ſich auf und verläßt mit jedem Schritte mehr die abſtrakte Jenſeitigkeit des Glaubens. Zuletzt ſehen wir ihn auf der Höhe ſeiner Cultur rein verweltlicht, ſein wahres Intereſſe iſt in der wirklichen Welt politiſch, wiſſenſchaftlich, künſtleriſch thätig, und das religiöſe Intereſſe führt nur noch ein Scheinleben als ein todter Glaube, der zum Mittel für weltliche Zwecke benutzt wird. So ſteht in demſelben Augenblicke die Bildung des Mittelalters in ihrer höchſten Blüthe, die Kirche des Mittelalters in ihrem tiefſten Verderben. Ein Mediciier auf dem Stuhle Petri, ein Staatsmann im Pontificat, der die Abſolution der Sünden verkauft und mit dem Ablaßgelde ſich heidniſche Codices einhandelt, der Mann in der Tiara ſpielt den Maecen der Künſtler Italiens, und die letzte Conſequenz der katholiſchen Werkheiligkeit, die in Ablaß gezogen wird, befördert weltliche Intereſſen.

Nehmen Sie auf der einen Seite die künſtleriſche, politiſche, wiſſenſchaftliche Cultur, die ſich allmählig von der Kirche emancipirt haben; auf der andern Seite das Sittenverderben, welches den gigantiſchen Bau der katholiſchen Kirche innerlich aushöhlt, ſo ſehen Sie klar: der Boden iſt urbar geworden für die Entſtehung einer neuen Philoſophie.

Kunſt, Staat, Wiſſenſchaft ſind nicht mehr dienende Mägde der Kirche; ſie haben den magiſchen Kreis des Heiligen überſchritten und ſind in die profane Welt übergegangen. Die Kunſt hat ſich vom Glauben an das Heilige zum Glauben an die Schönheit bekehrt. Das höchſte Ideal der katholiſchen Kirche, die Madonna, wehrt ſich nicht mehr gegen die weibliche Schönheit, wenn ſie Raphael dichtet; die fromme Ekſtaſe, in der einſt Fieſole die Mutter

Gottes gemalt hatte und vor dem eigenen Bilde anbetend niedergesunken war, hat sich aufgeklärt zu jenem heiteren Enthusiasmus, aus dem die reizenden Madonnen hervorgehen. Die Kunst ist schön geworden. Die Schönheit befreit uns, denn sie ist ein enthülltes Geheimniß. Wenn das Heilige schön wird, so hört es auf, heilig zu sein. Darum hat die heilige Kunst nie schöne Bilder gemalt, und Bilder, an die sich eine religiöse Verehrung knüpfte, wie wunderthätige Marienbilder, sind deßhalb immer häßlich gewesen. Die schöne Kunst Italiens hat das Princip des Katholicismus verrathen, indem sie es in der Schönheit triumphiren ließ, denn sie hat das Mysterium des Katholicismus offenbart. Sie hat gegen die katholische Scheidung des Geistigen und Natürlichen einfach protestirt, indem sie beide vermählt hat.

Der Staat, ehedem eine Provinz der Kirche, hat sich von der Hierarchie emancipirt; er hat sich in der Form des politischen Absolutismus verselbständigt oder in freistädtischen Bünden und republikanischen Städten ein eigenes politisches Leben entfaltet. So ist der Staat profan geworden.

Endlich die Wissenschaft — was war sie im Mittelalter? Der Glaube an die vollbrachte Versöhnung oder an das göttliche Factum derselben läßt keine andere Wissenschaft zu, als eine solche, die ihm dieses göttliche Factum darstellt und analysirt. Die einzige Wissenschaft, die dem Geiste des Mittelalters entspricht, ist deßhalb die Theologie; und was man die Philosophie des Mittelalters nennt, ist im Grunde Theologie oder Dogmatik. Diese Philosophie hat an dem Factum der Versöhnung, also an dem Inhalt des Glaubens eine feste Prämisse; deßhalb ist sie beschränkt und mithin nicht eigentlich Philosophie zu nennen, denn diese ist freie Wissenschaft. Der Inhalt des Glaubens oder das Factum der Versöhnung wird zur Theologie, indem es analysirt

und in die allgemeine Vorstellung erhoben wird. Die Theologie lehrt, was geglaubt wird, und der Inhalt des Glaubens als Lehre dargestellt, ist das Dogma. Die Geschichte Christi oder das Factum der Versöhnung wird in Dogmen und Symbole verwandelt. Die Dogmenbildung ist die Arbeit der Kirchenväter oder die Patristik.

In dieser Ausbildung empfängt die germanische Welt die christliche Lehre. Damit die Dogmen oder Symbole dem Verstande der germanischen Völker zugänglich werden, müssen sie zu einem verständigen Systeme verknüpft und logisch dargestellt werden. Diese schulmäßige Darstellung der christlichen Dogmatik unternimmt die eigentliche Theologie oder Philosophie des Mittelalters, die Scholastik. Indem die Scholastik den Inhalt des Glaubens mit dem Verstande auffaßt, so vergleicht sie ihn damit, und ist in so fern eine logische Prüfung des Glaubens. Ihr Resultat ist, daß sie in dem Inhalte des Glaubens das Unbegreifliche und das Begreifliche scheidet, die geoffenbarte Theologie sondert von der natürlichen Theologie, und so nach der einen Seite den menschlichen Verstand befreit, nach der andern verschließt. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, die geoffenbarte Theologie glaubt an das verborgene Wesen Gottes. So löst sich die scholastische Theologie, nachdem sie durch Thomas von Aquino in diese beiden Seiten unterschieden worden ist, nothwendig in Mystik und Empirismus auf. Aber das Verdienst der Scholastik besteht darin, daß sie das scientifische Interesse entbindet und die Kraft des Denkens nährt, wenn sie dieselbe auch nur ganz äußerlich anwendet.

Unser Resultat ist:

Die Cultur des Mittelalters in Kunst, Staat, Wissenschaft entspringt in dem heiligen Kreise des Glaubens,

aber ſie verläßt dieſen Kreis und geht in die profane Welt über, — die Kunſt wird ſchön, der Staat frei, die Wiſſenſchaft ſelbſtändig. Damit geben ſie auch den Mittelpunkt jenes heiligen Kreiſes auf, nämlich den Glauben an die vollbrachte Verſöhnung.

Dem Geiſte kann die Verſöhnung nicht äußerlich gegeben werden, er muß ſie ſelbſt erzeugen. So glaubt er nicht mehr an die äußere Verſöhnung, ſondern nur an die innere, d. h. an ſeine Verſöhnung. Mit dieſer Selbſtgewißheit erhebt ſich der Geiſt gegen das Mittelalter und proteſtirt gegen die Autorität. Dieſer Proteſtantismus iſt das Princip der modernen Welt; er iſt ein Weltprincip und nicht etwa nur in der kirchlichen Reformation thätig geweſen. Der ſelbſtgewiſſe Geiſt erklärt ſeine Independenz von aller äußern Macht, er will ſein Daſein durch ſich ſelbſt entſcheiden, d. h. eine Welt hervorbringen, die ſeinem Weſen gemäß iſt. Das religiöſe Princip des Proteſtantismus ſpricht Luther aus: Nicht die Werke, ſondern der Glaube macht ſelig, d. h. die Macht der Verſöhnung liegt in dir ſelbſt. Dein inneres Sein iſt dein wahres Sein; du biſt nur verſöhnt, wenn du glaubſt. — Wie wird ſich das Princip des Proteſtantismus in dem denkenden Geiſte geſtalten? Zunächſt als der Proteſt gegen Alles, was die denkende Vernunft nicht gerechtfertigt hat. Die Vernunft will nichts anerkennen, außer was ſie erkennt. Dieſer Proteſtantismus des philoſophiſchen Geiſtes iſt der Zweifel an Allem. So beginnt die Philoſophie der neuen Zeit da, wo die Philoſophie der alten aufgehört hat, nur mit dem Unterſchiede, daß während der antike Skepticismus ſich beim Zweifel als der letzten Entſcheidung beruhigte, dieſe moderne Skepſis über ſich ſelbſt hinausſtrebt und ſo den Anfangspunkt der Philoſophie bildet.

Was bleibt in dieſem abſoluten Zweifel dem Geiſte einzig

und allein übrig? Nichts als das Zweifeln ſelbſt, d. h. nichts als die Energie des Denkens. So wird der Geiſt alles Sein, welches dem Denken nicht entſpricht und nicht unmittelbar daraus folgt, negiren. Es giebt für ihn kein anderes Sein, als das Denken. Wie der Reformator den religiöſen Proteſtantismus ausſpricht: Mein Glaube iſt mein Sein, ſo wird der erſte Denker der neuen Zeit den philoſophiſchen Proteſtantismus ausſprechen: Mein Denken iſt mein Sein, d. h. ich denke, alſo bin ich.

Dieſes erhabene Wort iſt die Inſchrift an dem Eingange der neueren Philoſophie, wie einſt das *γνῶθι σεαυτόν*, die Inſchrift des delphiſchen Tempels, dem wiſſenden Gotte des Alterthums heilig war.

Ich denke, alſo ich bin. In dieſem Ausſpruch hat das proteſtantiſche Weltprincip die philoſophiſche Formel und die Philoſophie der neuen Zeit ihr Princip gefunden.

Fünfte Vorlesung.

Das protestantische Weltprincip und die Epoche der neuern Philosophie.

Wir haben uns in der vorigen Vorlesung über den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie orientirt, indem wir die Weltalter der Geschichte durchwanderten und uns deren innere Beschaffenheit und principielle Grundlage klar machten. Wir wußten, daß die Philosophie oder die freie Wissenschaft eine Freiheit des Geistes voraussetzt, welche nur innerhalb der schönen Humanität erwacht. Deßhalb war im Alterthum nur das griechische Princip einer eigenthümlichen philosophischen Entwicklung fähig. Darum mußte das christliche Princip seine innere Geistesfreiheit erst verweltlichen, d. h. sich staatlich, künstlerisch und wissenschaftlich ausbilden, bevor die freie Denkkraft in dem Boden der christlich-germanischen Welt Wurzeln schlagen und eine neue Entwicklung aus sich erzeugen konnte.

Das griechisch-classische und das germanisch-protestantische oder moderne Weltalter sind also darin vor den übrigen ausgezeichnet, daß ihnen die Kraft und das Bedürfniß zu denken, d. h. das Vermögen des Philosophirens inwohnt. Darum bilden die griechische und die neueuropäische Philosophie die Hauptzüge in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie überhaupt.

Wir haben dieſe beiden Hauptzüge unterſchieden. Der Unterſchied des vorchriſtlichen und chriſtlichen Princips iſt der ihrige. Wie den Ausgangspunkt der vorchriſtlichen Entwicklung überhaupt die Natur bildet, ſo iſt die Natur auch der Ausgangspunkt der griechiſchen Philoſophie. Sie beginnt als Naturphiloſophie; ihr Wendepunkt beſteht darin, daß ſie von dem Wiſſen der Außenwelt zu dem Wiſſen der Innenwelt kommt, oder von der Erkenntniß der Natur zur Selbſterkenntniß. Dieſe Epoche macht ſie in Sokrates, von dem man deßhalb mit Recht ſagen kann, daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde gebracht habe. Endlich die Auflöſung der griechiſchen Philoſophie beſteht darin, daß ſich der Menſch in ſeiner Selbſterkenntniß immer mehr der Außenwelt entfremdet und endlich als einſames Selbſtbewußtſein von ihr ausſchließt. Sie hört auf, für ihn ein Objekt des Genuſſes, des Wollens, des Denkens zu ſein; er hört auf, ſie zu begehren, zu entwickeln, zu erkennen. So endet die Philoſophie des Alterthums mit dem Zweifel und zwar mit dem unerſchütterlichen Zweifel.

Dagegen die neueuropäiſche Philoſophie. Wie den Ausgangspunkt der chriſtlichen Welt überhaupt der Glaube an die Verſöhnung, d. h. die abſolute Innerlichkeit des Menſchen oder der Geiſt bildet, ſo iſt der Geiſt auch der Ausgangspunkt der neueuropäiſchen Philoſophie. Sie beginnt mit der Selbſtgewißheit des Geiſtes, d. h. mit dem Gedanken, der Nichts außer ſich ſelbſt gelten läßt und daher gegen Alles proteſtirt oder an Allem zweifelt. So hebt die neueuropäiſche Philoſophie mit demſelben Zuſtande des Denkens an, womit die Philoſophie des Alterthums endet — mit dem Zweifel.

Das iſt das Bindeglied, welches die beiden Hauptzüge in dem geſchichtlichen Entwicklungsgange der Philoſophie mit

einander verknüpft. Aber während der antike Zweifel der unerschütterliche ist, so strebt der moderne über sich hinaus; während sich jener bei sich selbst beruhigt, so sucht dieser sich aufzuheben und trägt in sich das Bedürfniß und die Unruhe der Lösung. Daher wird er der Schöpfer einer neuen Philosophie, während jener der Todtengräber der alten war. Die neue Philosophie zweifelt mit einem olympischen Selbstgefühle, die alte mit der letzten Energie eines Sterbenden. Und so unterscheiden sich der moderne und der antike Zweifel, wie das blühende Gesicht eines Jünglings von der Facies Hippocratis eines Greises.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie zwischen der alten und neuen Philosophie das christliche Princip den entscheidenden Wendepunkt bildet. Wenn ich von einem Princip rede, so begreife ich darunter eine universelle Geistesrichtung, ein Princip der Humanität überhaupt, und unterscheide dieses allgemein menschliche Princip eben so genau von der abstrakt religiösen Fassung, als von der dogmatisch-theologischen Vorstellung. Das christliche Princip oder der Glaube an die Versöhnung stellt sich zunächst dar, als der Glaube an die vollbrachte Versöhnung oder an das göttliche Factum derselben. Dieser Glaube regiert die erste Weltperiode des Christenthums, das sogenannte Mittelalter und ruft darin jenen Widerstreit der Culturelemente hervor, der sich zuletzt in dem Siege des weltlichen Geistes über den negativ-religiösen beschwichtigt. Mit jedem Schritte der mittelalterlichen Cultur tritt der weltliche Geist mehr in den Vordergrund, der religiös-negative Geist mehr zurück; ja es ist die eigenthümliche und nothwendige Dialektik des letztern, daß er in jedem Triumphe über die Welt sich selbst eine Niederlage bereitet. Er triumphirt in der Hierarchie und die Hierarchie veräußert ihn; die Hierarchie

triumphirt in den Kreuzzügen und die Kreuzfahrer machen in Palästina die Entdeckung, daß das heilige Grab nichts als ein Grab ist, daß man den Gott nicht unter den Todten, sondern unter den Lebendigen zu suchen habe; die katholischen Ideale triumphiren in der Kunst, und die Kunst enthüllt ihre Geheimnisse und giebt sie damit preis; endlich der katholische Glaube triumphirt in der Theologie, und die Theologie braucht den menschlichen Verstand und muß ihn zuletzt freigeben.

Die Entwicklung der Theologie ist die Philosophie des Mittelalters und diese Philosophie ist in der Geschichte des denkenden Geistes das große Interregnum, in welchem der Glaube regiert und die Zügel des Denkens lenkt, bis er sie schießen läßt. Der Glaube enthält und erinnert das göttliche Factum der Versöhnung, die Theorie stellt dieses Factum dar als Dogma; dies geschieht in der Patristik, und die Patristik ist die philosophische Ausbildung des christlichen Princips innerhalb der alten Welt. Die Dogmen müssen systematisch verknüpft und schulmäßig dargestellt werden; dies geschieht in der Scholastik und die Scholastik ist die philosophische Ausbildung der christlichen Dogmatik innerhalb der germanischen Welt. Diese viel verachtete und wenig gekannte Scholastik ist ein entscheidendes Moment in der Bildung des Mittelalters. Sie bringt den Verstand an den Glauben heran, sie greift kritisch in die Materie des Glaubens ein und sondert aus dem heiligen Gebiete desselben ein profanes, sie scheidet die natürliche Theologie von der Offenbarung und erobert so, wenn auch unter theologischer Firma, dem menschlichen Geiste eine scientifische Theilnahme an der Welt, die ihn umgiebt. So ist sie für den Ursprung der neuern Philosophie eine wichtige Voraussetzung, wie steril im Uebrigen auch die Streitfragen sind, welche die Scholastik mit einem Aufwand von Jahrhunderten erörtert hat.

Wir ſehen in der Cultur des Mittelalters, der wiſſenſchaftlichen, künſtleriſchen, politiſchen, den menſchlichen Geiſt allmählig reif werden, indem er Schritt für Schritt die feſte Prämiſſe des Glaubens verläßt und ſeiner Erzieherin, der Kirche, allmählig über den Kopf wächst. Das Reſultat dieſer ganzen Bildung iſt, daß der entwickelte Geiſt das Princip der Verſöhnung nicht mehr außer ſich — in dem Glauben an ein Factum, in dem Gehorſam einer unbegreiflichen Autorität, in der blinden Nachahmung einer Formel — ſondern allein in ſich ſelbſt findet, und mit dieſer Selbſtgewißheit eine neue Entwicklung unternimmt. Damit ſchließt er die bisherige Welt von ſich aus, ſetzt ſie ſich gegenüber als eine fremde und äußerliche, und erklärt, daß ſie ihm nicht mehr gemäß ſei, daß er ſie nicht mehr für ſeine Welt erkenne. Dieſe Erklärung nennen wir Proteſtantismus und begreifen darunter das *Reſultat* des Mittelalters, das univerſelle Geiſtesprincip der modernen Welt; alſo nicht bloß eine religiös-kirchliche Veränderung, ſondern eben ſo ſehr ein neues Princip für Kunſt, Staat und Wiſſenſchaft.

Ueberall erwachen neue Kräfte, die ſich von allen Seiten vereinigen, das Mittelalter aus den Fugen zu heben und der Entwicklung des menſchlichen Geiſtes ein neues Fundament zu bereiten. Aus dem trüben Nebel der Phantaſie, die dem Gemüthe nur das vergangene Jenſeits des irdiſchen Jeruſalems, und wie in einer Fata Morgana das künftige Jenſeits eines himmliſchen vorführte, — aus dieſem trüben Nebel, in dem die Wirklichkeit nur gebrochen und dämmerhaft erſchien, erwacht der Geiſt und betrachtet jetzt die wirkliche Welt mit gedankenhellem Blicke. Es iſt niemals in kürzerer Zeit Größeres vollbracht worden, als in dieſem Umſchwunge der mittelalterlichen und modernen Welt. Der menſchliche Geſichtskreis, den das Mittelalter auf einen dürftigen Glaubensbezirk beſchränkt hatte,

überſchreitet den dogmatiſchen Terminus, er verbreitet ſich über das weltliche Daſein und eilt mit gigantiſchen Schritten bis an die Grenzen des Univerſums. In der kurzen Sphäre eines halben Jahrhunderts entdeckt der forſchende und weltbegierige Geiſt zwei Welten: eine alte und eine neue.

Das Alterthum wird entdeckt und damit fällt die Geiſtesſchranke, welche das Mittelalter abgeſperrt hatte gegen die Eigenthümlichkeit des claſſiſchen Heidenthums. Das Studium des Antiken klärt das Gemüth wieder auf; die Geſchichte, welche der chriſtliche Glaube gleichſam entzwei geriſſen hatte, wird wieder verknüpft, indem ſich die Geiſter mit der claſſiſchen Vergangenheit befreunden und gegenüber dem einſeitigen und excluſiven Dogma die allgemeine Humanität wiederherſtellen.

Aber kaum iſt die allgemeine Menſchengeſchichte wieder in ihr Recht eingeſetzt, ſo ändert eine zweite größere Entdeckung deren bisherige geographiſche Grundlage. Wenn überhaupt das Meer das Bindemittel der Länder iſt, ſo hatte bis jetzt das mittelländiſche Meer ſowohl in der antiken Welt als in dem germaniſchen Mittelalter dieſe Macht ausgeübt. Es hatte die Culturherde dreier Welttheile an ſich gezogen und die ganze vorchriſtliche Welt im orbis terrarum um ſich verſammelt, es war im Mittelalter ſowohl für den induſtriellen Geiſt in Venedig und Genua, als für den religiöſen Geiſt in dem weltbeherrſchenden Rom die regierende geographiſche Grundlage geblieben. Dieſer Zuſammenhang der Geographie und Geſchichte iſt für die Erkenntniß der menſchlichen Entwicklung von der höchſten Wichtigkeit. Die Erde iſt das Wohnhaus des Menſchen und beide wirken wechſelſeitig auf einander ein: der Menſch verändert ſich mit ſeinem Wohnhauſe, das Wohnhaus verändert ſich mit dem Menſchen. Der moderne Geiſt, indem er gegen Rom und die weltbeherrſchende Kirche

proteſtirt, wandert auch aus dem Wohnhauſe aus, welches die römiſche Macht vermiethet, d. h. er ſagt ſich los von dem geographiſchen Schauplatz der bisherigen Cultur, von dem Bindemittel der bisherigen Culturvölker dem Mittelmeere: er beſchreitet den Ocean und entdeckt die neue Welt. Die Entdeckung, welche Columbus gemacht hat, iſt eine proteſtantiſche Entdeckung geweſen, wenn ſie auch unter dem Schutze einer katholiſchen Königin geſchehen iſt. Der atlantiſche Ocean wird die geographiſche Grundlage der modernen Welt, damit iſt der Hierarchie und dem Mittelalter der Boden unter den Füßen weggezogen und für das neue Weltprincip des Proteſtantismus ein Terrain zur freien Entwicklung gewonnen. Mit Recht hat in dieſem Sinne ein geiſtvoller Geograph unſerer Tage geſagt: Columbus ſei der geographiſche Luther, Luther der religiöſe Columbus geweſen. Es iſt in der That daſſelbe Princip, das ſich dort nach Außen, hier nach Innen Raum macht und Nichts iſt einfältiger, als wenn man darüber ſtreitet, ob die neuere Geſchichte mit der Eroberung Conſtantinopels oder der Entdeckung Amerikas oder der kirchlichen Reformation zu beginnen ſei. Der Proteſtantismus iſt in allen dieſen Epochen gegenwärtig geweſen; er iſt ein Weltprincip und ein Weltprincip läßt ſich nicht mit einem Schlage zum Durchbruch bringen, es braucht Zeit und einen Aufwand von Kräften, um ſich auszuwirken und die widerſtrebenden Elemente zu überwinden. Wer in dem Proteſtantismus nur eine kirchliche Streitigkeit ſieht, etwa nur die Theſen an der Schloßkirche von Wittenberg, der verſteht den Proteſtantismus nicht, und wird niemals begreifen, wie das proteſtantiſche Princip ganz andere Folgen haben mußte, als nur eine veränderte Glaubensformel. Es iſt aber die Aufgabe des Philoſophen, die Erſcheinungen im Zuſammenhange zu leſen und dazuthun, wie die Geſchichte das Neue allmählig entwickelt,

und disparate Kräfte mit weiser Oekonomie in Bewegung setzt, um die Grundlagen für ein neues Menschenleben vorzubereiten. Die Entdeckung des Columbus hat die Bedeutung, daß eine neue weltverknüpfende (geographische) Macht in die Geschichte eingeführt wird, nämlich das Weltmeer oder das oceanische Princip und die Völker damit zum ersten Male von dem thalassischen Princip oder dem Mittelmeere losgelöst werden. Die neueuropäische Cultur wandert jetzt aus dem thalassischen Gebiete aus, sie verläßt die romanischen Völker Europas, Italien, Spanien, Portugal, und siedelt sich in den oceanischen Ländern bei den germanischen Völkern an. Der Schauplatz der modernen Cultur wird Frankreich, Holland, England und Deutschland, das sind die Länder, welche dem atlantischen Weltmeere zum größten Theile oder ganz und gar angehören. In diesen Ländergebieten entwickelt sich der Protestantismus und mit ihm Kunst, Staat und Wissenschaft. Wir haben in diesen Ländern zugleich das Terrain gezeichnet, auf dem sich die neueuropäische Philosophie bewegt, und Sie sehen daraus, wie der denkende Geist kein Aërobat ist, der sich in eine Wolkenstadt einnistet, sondern mit dem irdischen Wohnhause in immanentem Verkehr steht und einer soliden geographischen Grundlage bedarf, um eine solide Geschichte zu erleben.

Zu diesen beiden Entdeckungen, welche ich Ihnen dargelegt habe, fügen Sie noch eine dritte, die mit jenen in genauer Verbindung steht, und das Weltbewußtsein, mit welchem das moderne Zeitalter beginnt, ist uns vollkommen durchsichtig. Die Entdeckung des Alterthums knüpfte die Menschheit wieder an ihre Vergangenheit und stellte den Zusammenhang der Geschichte wieder her, den das Mittelalter unterbrochen hatte. Der menschliche Gesichtskreis dehnte sich über den Terminus der christlichen Welt aus. Die zweite Entdeckung ging

weiter. Die Weltumſegler ſchloßen der Menſchheit ihr großes Wohnhaus auf und der menſchliche Geſichtskreis begriff jetzt zum erſten Male den geſammten Erdkörper. Die Grenzen der thalaſſiſchen Welt, welche der Schauplatz des Alterthums und des Mittelalters geweſen waren, wurden überſchritten und für die neue Entwicklung eine neue geographiſche Grundlage gewonnen.

Nachdem man ſo die Erde auf der Erde entdeckt hat, bleibt nur Eines übrig: ſie im Weltenraume zu entdecken. Und der neue Geiſt, welcher die Entdecker über die Meere treibt, damit ſie die unbekannten Welttheile erforſchen, und die ganze Erde in ſeinen Geſichtskreis faßt, hat ſchon den Punkt des Archimedes gefunden; das δός μοι πᾶ ςῶ; iſt ihm gegeben und er hebt die Erde wirklich aus ihren Angeln. Während die Erdumſegler in den weiten Meeren neue Länder aufſuchen, erhebt ſich das Auge des Copernikus über die öden Steppen Polens hinauf zu dem geſtirnten Firmamente, und entdeckt die Erde unter den Sternen. Es giebt keine kühnere Abſtraktion als diejenige iſt, welche der Tubus dieſes einzigen Mannes unternommen hat: ſich loszureißen von der ganzen Erde und in den Mittelpunkt der Sonne zu verſetzen, um von hier aus die Bahnen der Planeten zu betrachten! Da löſen ſich ihm die verſchlungenen räthſelhaften Planetenbahnen auf in einfache, geſetzmäßige Cirkel. Jetzt giebt es in der That nichts Stabiles mehr auf der Erde, denn die Erde bewegt ſich, die ſteinernen Häuſer fallen ein, denn der Planet rührt ſich; Archimedes iſt gerächt durch den Copernikus, denn keine Macht der Welt iſt mehr im Stande, dieſe Cirkel zu zertreten. Es giebt fortan für den menſchlichen Geiſt keine andere Wahrheit mehr, als die Geſetze, die er entdeckt.

Dieſe drei Entdeckungen bewirken das moderne Weltbewußtſein und bedingen ſeine philoſophiſche Entwicklung. Der

Zuſammenhang der Geſchichte wird entdeckt durch die Alterthumswiſſenſchaft; der Zuſammenhang der Länder durch die Weltumſegler, der Zuſammenhang der Weltkörper durch die Aſtronomen. Die Entdeckung des Alterthums dehnt den menſchlichen Geſichtskreis aus auf die ganze Geſchichte, die Entdeckung des Columbus auf die ganze Erde, die Entdeckung des Copernikus auf das ganze Univerſum.

Damit habe ich Ihnen das Fundament, das äußere wie das innere, dargelegt, auf dem ſich das Gebäude der neueuropäiſchen Philoſophie erhebt und weil wir uns in dem Verlaufe dieſer Vorleſungen genau in dieſem Gebäude orientiren wollen, ſo werde ich die vorläufige Ueberſicht deſſelben kurz faſſen.

Sechste Vorlesung.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der neueren Philosophie und deren Perioden.

Ich habe Ihnen früher dargethan, wie das protestantische Weltprincip darin besteht, daß der menschliche Geist sich wiederfindet, seine Ursprünglichkeit wieder erhebt gegen die Autorität, die ihn in Glaube und Sitte unterjocht hat, und daß er in sich allein die Quelle seiner wahren Wirklichkeit entdeckt. Die nothwendige Folge dieser Entdeckung ist, daß er die Welt danach umbildet, d. h. daß er die Wirklichkeit reformirt. Die Reformation ist die nothwendige Consequenz des protestantischen Princips, und wie wir das protestantische Princip nicht bloß als ein religiöses, so fassen wir die Reformation nicht bloß als eine kirchliche. Wir haben vielmehr auch die Philosophie, die aus dem protestantischen Princip entspringt, als eine Reformation der Wissenschaft zu begreifen.

Der philosophische Protestantismus bestand darin, daß sich der Geist als die Quelle der Erkenntniß wiederfand und mithin nichts als wahr gelten läßt, außer was seine eigene Vernunft bewährt hat. Bevor also die denkende Vernunft geurtheilt hat, gilt ihr nichts als wahr, d. h. sie zweifelt an Allem. Alles, was vor dem selbständigen Urtheile der Vernunft angenommen wird — sei es bejahend

oder verneinend, sei es als Glaube oder als Sitte — gilt als ein Vorurtheil, und der erste Akt, welchen der denkende Geist der neuen Zeit unternimmt, besteht daher darin, daß er allen Vorurtheilen entsagt. Die Vorurtheile müssen in dem Vorhofe der Philosophie abgelegt werden; sie sind die Opfer, welche diejenigen bringen müssen, die der Wahrheit zu dienen bereit sind. Was bleibt nun, nachdem die Vorurtheile entfernt sind, allein dem denkenden Geiste übrig? Nur der selbstgewisse Geist auf der einen Seite, und ihm gegenüber die wirkliche Welt auf der andern.

Für den vorurtheilsfreien Geist ist aber die wirkliche Welt nur ein Objekt, welches erkannt werden soll, d. h. eine Aufgabe des Denkens. Er nimmt also die Gegenstände nicht mehr, wie sie ihm unmittelbar erscheinen oder von Andern gezeigt werden, sondern er verhält sich zu den Gegenständen denkend und selbständig, d. h. er erforscht sie.

Diese Erforschung der Gegenstände wollen wir Erfahrung oder Empirie nennen; und da die gegenständliche Welt, die dem Geiste gegenübersteht, die Natur ist, so wird die Erfahrung wesentlich Naturwissenschaft sein.

Indem also der menschliche Geist sich aller Vorurtheile begiebt und im Vertrauen auf seine Denkkraft die gegenständliche Welt betrachtet, so wird er die Natur als die Quelle der Wahrheit, und mithin die Erfahrung als die einzige Methode der Erkenntniß behaupten. Diese empirische Richtung regiert nun in der That eine Entwicklungsreihe der neueren Philosophie. Ich sage eine Entwicklungsreihe, denn es wird mit dieser nothwendig eine andere parallel laufen, weil die Erfahrung das Wesen und die Energie des modernen Denkens nicht vollkommen erschöpft.

Die Erfahrung nimmt an, daß die Natur die Quelle der Wahrheit sei. Das ist eine Annahme, welche die Erfahrung

ſelbſt nicht beweiſen kann, alſo dieſe Annahme weist über die Erfahrung hinaus. Ferner, indem man die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, hat man offenbar ein Urtheil ausgeſprochen, welches nicht aus der Erfahrung ſelbſt geſchöpft iſt: dieſes Urtheil weist alſo ebenfalls hinaus über die Erfahrung. Weder daß die Natur die Quelle der Wahrheit, noch daß die Erfahrung das Princip der Erkenntniß ſei — läßt ſich erfahren, alſo iſt weder die eine, noch die andere Behauptung innerhalb der Erfahrung begründet, ſie ſind auf dem Standpunkte des Empirikers unbewieſene Vorausſetzungen. Woher ſind ſie geſchöpft?

Das ſelbſtbewußte Denken hat dieſe Vorausſetzung gemacht und mithin ſich ſelbſt als das Princip der Erkenntniß, als die Quelle aller Wahrheit geltend gemacht. Der Empirismus thut dies unbewußt. Daher muß ihm eine andere philoſophiſche Richtung gegenübertreten, welche mit Bewußtſein das Denken als Princip der Erkenntniß, als die Quelle der Wahrheit ausſpricht. Dieſe philoſophiſche Richtung, welche den Gedanken oder die Idee als das wahrhaft Wirkliche betrachtet, wollen wir Idealismus nennen.

Es wird ſich alſo nothwendig die neuere Philoſophie in den entgegengeſetzten Syſtemen des Empirismus und Idealismus als in einer doppelten Reihe entwickeln müſſen und dieſe antagoniſtiſchen Entwicklungsreihen bis zu einem Punkte fortſetzen, wo ſie den Gegenſatz derſelben zu löſen vermag.

Zunächſt iſt uns klar, daß der Idealismus ein höheres philoſophiſches Bewußtſein enthält, als der Empirismus. Denn er offenbart das Geheimniß deſſelben, er macht offen zum Princip, was dieſer ſtillſchweigend dafür anerkennt, er beruft ſich geradezu auf das Denken und erklärt, daß er aus ihm die einzige Gewißheit ſchöpfe. Darum nahm ich auch am Schluße meiner vorigen Vorleſung den idealiſtiſchen Aus-

ſpruch: „Ich denke, alſo ich bin," worin das Denken als das wahre Sein und damit als die einzige Quelle der Wahrheit erklärt wird, für den eigentlichen Anfang der neueren Philoſophie.

Wenn aber die Frage geſtellt wird, welche unter den Geſchichtsſchreibern der neueren Philoſophie vielfach erörtert worden und zuletzt ſtreitig geblieben iſt, ob man mit dem Schöpfer des modernen Empirismus oder mit dem des modernen Idealismus, mit Baco von Verulam oder mit Carteſius die neuere Philoſophie beginnen ſolle, ſo iſt aus dem Geſagten klar, wie wir uns entſcheiden. Wir haben aus den Elementen des philoſophiſchen Geiſtes der neueren Zeit, der mit der Selbſtgewißheit des Denkens der Welt gegenübertritt, gezeigt, daß er einen doppelten Ausgang nehmen müſſe, einen objektiven und einen ſubjektiven, einen empiriſchen und einen idealiſtiſchen, und demgemäß in einer doppelten Entwicklungsreihe von Syſtemen ſein Vermögen entwickeln werde. Indem wir alſo den Empirismus als eine eigenthümliche philoſophiſche Richtung des modernen Geiſtes begreifen, ſo müſſen wir den Begründer deſſelben, Baco, zu den Urhebern der neueren Philoſophie zählen. Indem wir aber gezeigt haben, wie in dem Idealismus das philoſophiſche Bewußtſein mehr entwickelt iſt, als in dem Empirismus, ſo bringt das Princip des Carteſius den Anfang der neueren Philoſophie klarer und deutlicher zum Vorſchein, als dasjenige Baco's.

Worin beſteht nun in dieſen beiden Entwicklungsreihen idealiſtiſcher und realiſtiſcher Syſteme der gemeinſame Charakter? Sie haben den Urſprung und die Schranke gemein, und in dem Augenblick, wo der philoſophiſche Geiſt dieſe Schranke entdeckt, hat er die erſte Periode ſeiner modernen Entwicklung durchlaufen und den Antagonismus der beiden entgegengeſetzten Elemente überwunden.

Sowohl der Empirismus des Baco, als der Idealismus des Carteſius gehen beide von dem philoſophiſchen Proteſt gegen alle bisherigen Erkenntniſſe aus, d. h. ſie entſpringen aus dem abſoluten Zweifel an Allem und verlangen, daß der Geiſt ſich von allen Vorurtheilen reinigen müſſe, um zu einer neuen und ſicheren Erkenntniß zu gelangen. Dies iſt ihr gemeinſamer Urſprung. Dabei nehmen ſie aber an, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen — ob es nun als Erfahrung oder als Spekulation ausgeübt werde — die Wahrheit erfaſſen könne. Sie ſetzen alſo voraus, daß die Erkenntniß abſolut ſei und das menſchliche Denken das Weſen und die Natur der Dinge wirklich zu ergründen vermöge. Das iſt ſowohl für Baco als für Carteſius eine unmittelbare Gewißheit. Um mich in einer beliebten philoſophiſchen Formel auszudrücken, die Ihnen aus dem Geſagten klar ſein wird: die neuere Philoſophie ſetzt in ihrem Beginn die Einheit oder die Identität von Denken und Sein voraus. Unter dieſer Vorausſetzung entſtehen die Syſteme der erſten Periode. Sie iſt deren gemeinſame Schranke. In dem Augenblick, wo dieſe Schranke entdeckt wird, zeigt ſich, daß die bisherige Grundlage dem philoſophiſchen Geiſte nicht mehr genüge; es muß daher ein neues Fundament für die Philoſophie erobert werden. Dies iſt der große Wendepunkt in der Geſchichte der neueren Philoſophie; mit ihm erſteigt ſie ihren claſſiſchen Gipfel.

Ich ſagte, der philoſophiſche Geiſt überwindet die erſte Periode ſeiner modernen Entwicklung, indem er entdeckt, daß alle Syſteme auf einer unbewieſenen Vorausſetzung, alſo auf einem unphiloſophiſchen Fundamente ruhen. Denn ſie nehmen an, daß das menſchliche Erkenntnißvermögen, welches die Einen empiriſch, die Andern ſpekulativ ausüben, das Weſen und die Natur der Dinge ergründen könne. Wie nun, wenn

dieſe Vorausſetzung, wie ſie unbewieſen iſt, ſo auch unwahr wäre? Zunächſt, ſie muß geprüft, die Grundlagen der bisherigen Philoſophie müſſen genau unterſucht, bis dieſe Prüfung beendet iſt, müſſen alle Erkenntniſſe ſuspendirt werden. Alſo der Zweifel des Carteſius und Baco iſt nicht gründlich genug verfahren. Er hat an Allem, nur nicht an dem menſchlichen Erkenntnißvermögen ſelbſt gezweifelt; ſo iſt, während man alle Vorurtheile aus der Pandoraſchachtel des Geiſtes fliegen ließ, dennoch eines zurückgeblieben, und dieſes eine iſt für die Ausbildung der Philoſophie verhängnißvoll geworden. Man hat von dem Erkenntnißvermögen in dem Vertrauen auf die menſchliche Denkkraft abſoluten Gebrauch gemacht, ehe man wußte, wie weit man dieſen Gebrauch ausdehnen dürfe; man hat die Grenzen des Erkenntnißvermögens in's Abſolute erweitert, ehe man dieſe Grenzen nur genau unterſucht hatte. Die Philoſophie hat das Weſen der Dinge dargeſtellt — ſei es auf dem Wege der Erfahrung, ſei es auf dem der Spekulation — ohne zu wiſſen, ob dieſes Weſen überhaupt erkennbar wäre oder nicht. Mit einem Worte: die Philoſophie hat ohne Selbſterkenntniß gehandelt; ohne zu prüfen, wie weit ihr Vermögen reicht, hat ſie ohne Weiteres das Weſen und die Subſtanz der Dinge dargeſtellt. Sie hat das Univerſum begriffen, ohne ſich ſelbſt zu begreifen; ſie hat Alles, nur ſich ſelbſt nicht gerechtfertigt. Dieſer Mangel der Selbſtprüfung iſt der durchgehende Mangel in der erſten Periode der modernen Philoſophie, ſowohl in ihren realiſtiſchen als idealiſtiſchen Syſtemen. — Wir bezeichnen die Philoſophie überhaupt, welche ohne dieſe Selbſtprüfung, alſo unter einer unbewieſenen Vorausſetzung handelt, mit dem Namen Dogmatismus. Dogmatismus im philoſophiſchen Sinne bedeutet nicht etwa eine Verwandtſchaft mit religiöſen Vorſtellungen, ſondern nur, daß ſich ein philoſophiſches Syſtem

auf eine Annahme, eine unbewiesene Voraussetzung gründe. Wir können sagen — und dabei erinnere ich Sie an einen Punkt, den ich mit Absicht schon in meiner ersten Vorlesung hervorgehoben habe, — daß der Dogmatismus die Wahrheit außerhalb der menschlichen Selbsterkenntniß darstelle, daß er die Substanz der Dinge begreife und darüber das Subjekt der Erkenntniß vergesse.

Die erste Periode der modernen Philosophie ist dogmatisch; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist die Substanz; die Voraussetzung, die sie macht, ist die Einheit von Denken und Sein, oder das absolute Erkenntnißvermögen.

Indem nun der philosophische Geist diese Selbstprüfung unternimmt und das Erkenntnißvermögen untersucht, hört er auf, dogmatisch zu sein, er wird kritisch. Die Philosophie hört auf, Dogmatismus zu sein, sie wird Kriticismus; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist nicht mehr die Substanz, sondern das Subjekt; sie erkennt nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern sich selbst, d. h. sie stellt die Wahrheit dar als Selbsterkenntniß. Dieser Wendepunkt ist entscheidend, und hier überrascht uns eine große Analogie zwischen der griechischen und neueuropäischen Philosophie.

Die griechische Philosophie erlebt die Epoche der Selbsterkenntniß in Sokrates, nachdem die vorsokratische Philosophie ebenfalls in einer Antithese idealistischer und realistischer Systeme nur das Wesen der Dinge oder die Substanz entwickelt hatte. Allmählig war sie reif geworden, aus der Außenwelt in die Innenwelt überzugehen und ihre eigentliche Wahrheit, die menschliche Selbsterkenntniß auszusprechen. Diese Reife der Philosophie stellt sich äußerlich dar in ihrem Träger: durch einen Zufall, wenn Sie wollen, aber durch einen bedeutsamen Zufall ist es ein Greis, welcher diesen Wendepunkt der griechischen Philosophie entscheidet.

Und eben so die neueuropäische Philosophie, als sie reif geworden ist, den Schritt zur Selbsterkenntniß zu thun, ergreift einen Mann an der Schwelle des Greisenalters, der nach langem, mühevollen Suchen endlich den Punkt findet, wo das bisherige Erkenntnißgebäude aus den Angeln zu heben sei, und es eben so tief und gründlich reformirt, als Copernikus das mathematische Weltgebäude reformirt hatte. Dieser Mann, den wir als den Schöpfer der modernen Aufklärung und Geistescultur überhaupt verehren, und dem wir im Besondern verdanken — vielleicht das Einzige, das wir mit einigem Selbstgefühle aussprechen können, daß Deutschland die philosophische Schule der Welt ist — dieser Mann ist Immanuel Kant.

Wie in Sokrates die griechische Philosophie attisch wird, so wird die neueuropäische Philosophie in Immanuel Kant deutsch, ausschließlich deutsch. Denn seit Kant hat sich die moderne Philosophie nur in deutschen Systemen entwickelt.

Es muß ein unwiderstehlicher Zauber gewesen sein, welchen der Greis von Athen auf die größten Gemüther seiner Nation geübt hat, wenn eine Künstlerseele wie Plato aufhört zu dichten unter der Berührung des Sokrates. Und mit einem ähnlichen Zauber hat der Weise von Königsberg die Gemüther seiner Zeit ergriffen, wenn eine so mächtige und aufstrebende Künstlernatur, wie unser Schiller, die Poesie verlernt, als ihm die Kantische Gedankenwelt aufgeht.

Endlich, diese Analogie schreitet fort. Die classische Periode der deutschen Philosophie gleicht der classischen Periode der griechischen. Das Princip der Selbsterkenntniß oder die Idee des Wissens, welche Sokrates entdeckt, entwickelt und vollendet sich in der platonisch-aristotelischen Philosophie. Das kritische System, welches Kant begründet und Fichte ausführt, löst sich zuletzt in lauter Probleme auf, und die Lösung dieser Probleme enthält die

Schelling-Hegelsche Philosophie; und man hat nicht ohne Grund Schelling mit Plato, Hegel mit Aristoteles verglichen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche die erste Periode der modernen Philosophie oder die vorkantische Philosophie voraussetzt, die zweite Periode oder die kritische Philosophie aufgelöst hatte, wird durch die dritte Periode wiederhergestellt. Aber sie wird nicht mehr vorausgesetzt, sondern bewiesen. Die Philosophie, welche die Einheit von Denken und Sein oder die Identität von Subjekt und Objekt bewiesen hat, nennen wir Identitätsphilosophie. Der Urheber der Identitätsphilosophie ist Schelling, die eigentliche Vollendung und systematische Ausbildung empfängt sie durch Hegel.

Diese Perioden und Epochen der neueren Philosophie lassen sich auf schlichtem und kürzerem Wege aus dem Begriff der Philosophie selbst ableiten, und sie werden uns klar, so bald wir die Lebensfrage aller Philosophie in's Auge fassen. Die Philosophie soll und will sein ein absolutes oder wahres System der Erkenntniß. Wenn es überhaupt eine solche wahre Erkenntniß giebt, so ist die Philosophie verpflichtet, sie hervorzubringen. Worin also besteht die Lebensfrage alles Philosophirens? Offenbar darin, ob es ein absolutes Erkenntnißvermögen giebt oder ob das menschliche Erkenntnißvermögen die Wahrheit begreife? d. h. mit andern Worten, ob wir denkend die Schranke der objektiven Welt überwinden und deren eigentliches Wesen zu erkennen vermögen? Das menschliche Erkenntnißvermögen ist absolut, wenn wir in die Natur der Dinge eindringen, wenn unser denkendes Wesen zugleich das Wesen der Dinge enthält oder wenn Subjekt und Objekt, Denken und Sein, identisch sind.

Die Identität von Denken und Sein ist deßhalb

mit Recht als die Lebensfrage der Philoſophie betrachtet worden, und die neuere Philoſophie beweist ihr urſprüngliches und eigenthümliches Leben gerade darin, daß ſich die Epochen derſelben in dieſer Frage entſcheiden.

Darum iſt die Identitätsphiloſophie der ſyſtematiſche Abſchluß der neueren Philoſophie, und indem ich in Hegel den eigentlichen Bildner und Vollender derſelben erkenne, ſo habe ich ſein Syſtem als den abſchließenden Terminus der neueren Philoſophie bezeichnet. Was die Philoſophie nach Hegel betrifft, ſo überzeuge ich mich nicht davon, daß ſie eine neue Quelle der Entwicklung bereits gefunden habe. Durch ein ausführliches Studium der nachhegelſchen Schriften habe ich mich vielmehr überzeugt, daß die eigentliche philoſophiſche Cultur in der beſonnenen und logiſchen Fortbildung der Principien beſtehe, welche die Geſchichte der Philoſophie folgerichtig zu Tage gefördert hat. Dieſe Geſchichte iſt conſequent geweſen, und man kann ihr letztes Reſultat nicht aufgeben, ohne die ganze Kette ihrer Syſteme bis hinunter zu dem erſten Gliede, welches Carteſius bildet, zu verwerfen. Ein aufrichtiger, aber einſeitiger Standpunkt unſerer Tage hat dieſe Nothwendigkeit auch unumwunden ausgeſprochen und die geſammte Philoſophie ſeit Carteſius als die folgerichtige Entwicklung einer urſprünglichen Verirrung beurtheilt. Ich theile dieſen Standpunkt nicht, aber ich ſtimme ihm darin bei, daß der Schlag, welchen Hegel empfängt, von Carteſius empfunden wird, daß der Blitz, welcher ernſtlich das Hegelſche Syſtem zertrümmert, auch die übrigen bis zu dem Gebäude des Carteſius herunter in Brand ſteckt. Wenn es nicht etwa, wie wir täglich erleben, kalte Blitze ſind, welche die hinkenden Hephäſte von unten herauf ſchleudern.

Die Identitätsphiloſophie erſcheint mir als ein gerechtfertigtes und bewieſenes Reſultat, deſſen geſchichtliche Weiter-

bildung die erſte Aufgabe der philoſophiſchen Mitwelt bildet. Ich finde, daß dieſe Fortbildung bereits glücklich begonnen hat, aber ich überrede mich nicht, daß die Principien, auf denen das letzte Syſtem der deutſchen Philoſophie ruht, in originaler Weiſe überſchritten worden wären. Im Gegentheil, in den meiſten philoſophiſchen Meinungen unſerer Tage, — ich ſage nicht Syſtemen — die ſich als die Ueberwinder der Identitätsphiloſophie öffentlich anpreiſen, entdecke ich nichts als Rückfälle und zum Theil ſehr ungeſchickte Rückfälle in vorkantiſchen Dogmatismus. Wer in dem Kantiſchen Syſteme berechtigte Probleme erkennt, die man nicht umgehen, ſondern auflöſen müſſe, der kann, wenn er conſequent ſein will, in den meiſten philoſophiſchen Schriften von heute nur unberechtigte Belebungsverſuche eines früheren Dogmatismus finden.

Alſo die Perioden der neueren Philoſophie begreifen und entwickeln das Fundamentalprincip aller Philoſophie, die Identität von Denken und Sein, in den drei Stufen des Dogmatismus, Kriticismus und der Identitätsphiloſophie. Mit dieſen verſchiedenen Geſichtspunkten, die innerlich mit einander verknüpft ſind und nothwendig aus einander folgen, ändert und entwickelt ſich ſowohl der Gegenſtand, als die Methode des Erkennens.

Der Dogmatismus ſetzt voraus, daß das Weſen der Dinge erkennbar ſei. Alſo beſchäftigt ihn lediglich das Weſen der Dinge oder die Subſtanz. Die Subſtanz iſt der Gegenſtand, in deſſen Darſtellung die Syſteme der vorkantiſchen Philoſophie ſich entwickeln. Die Darſtellung derſelben kann natürlich nur ſo geſchehen, daß ſie von einer unmittelbaren Gewißheit, einer Theſis oder einem Axiome beginnt und conſequent daraus fortſchließt. Deßhalb iſt die eigentliche Methode dieſer Philoſophie die mathematiſche; die größten Philoſophen der erſten Periode demonſtriren more geometrico: das hängt

genau zuſammen mit ihrem Gegenſtande und ihrer Vorausſetzung.

Dagegen der Kritiscismus unterſucht das Erkenntnißvermögen. Alſo beſchäftigt ihn lediglich das Weſen der Erkenntniß, oder das erkennende Subjekt bildet den Gegenſtand, in deſſen Darſtellung ſich die Syſteme der zweiten Periode entwickeln. Die Art ihrer Darſtellung beſteht darin, daß ſie das erkennende Subjekt in ſeine Beſtandtheile auflöſen und das Verhältniß dieſer Elemente aufſuchen. Sie löſen den gegebenen logiſchen Stoff in ſeine Elemente auf. Deßhalb iſt die eigentliche Methode der kritiſchen Philoſophie die logiſche Analyſe.

Endlich die Identitätsphiloſophie beweist die Identität von Denken und Sein. Sie entwickelt das Eine aus dem Andern. Mithin iſt der Gegenſtand, der ſie beſchäftigt, die Weltentwicklung; und die Methode, in welcher die Einheit von Denken und Sein bewieſen, die Weltentwicklung dargeſtellt wird, iſt nothwendig die Methode der Entwicklung oder die Dialektik.

Siebente Vorlesung.

Carteſius.

Das Leben des Carteſius und der Anfang ſeiner Philoſophie. Der Zweifel, das Denken und das Erkenntnißproblem.

Der Dogmatismus der erſten Periode entwickelt ſich, wie wir dargethan, nothwendig in dem Gegenſatze des Idealismus und Empirismus. Wir verſtanden unter Idealismus diejenige philoſophiſche Richtung, welche das Denken zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt oder welche das Denken als die Quelle der Wahrheit betrachtet. Unter Empirismus dagegen verſtanden wir diejenige philoſophiſche Richtung, welche die objektive Welt, alſo vor Allem die Natur zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt und die Erfahrung als das Princip derſelben betrachtet. Wir müſſen alſo ſehr wohl Erfahrung oder Empirie von Empirismus unterſcheiden. Die Erfahrung iſt die Erforſchung der ſinnlichen Gegenſtände; der Empirismus macht daraus das Princip des Wiſſens und erhebt ſo die Erfahrung in die Potenz der Philoſophie.

Man kann Empirie treiben, d. h. Erfahrungen machen, ohne dem Empirismus zu huldigen, d. h. ohne die Erfahrung zum Principe ſeiner Erkenntniß zu nehmen. Und der Empirismus ſelbſt, indem er die Erfahrung zum Grundſatze macht, ſpricht eine Erkenntniß aus, die er nicht aus der Erfahrung geſchöpft; er wagt eine Behauptung, die er nicht

erfahren hat, und handelt alſo in ſeinem Ausgangspunkte nicht empiriſch. Für dieſe Behauptung iſt er dem Denken verantwortlich. Wir beginnen daher mit dem philoſophiſchen Bewußtſein, welches dieſe Verantwortung übernimmt und ſich verpflichtet, dem Denken allein in jedem ſeiner Urtheile zu gehorchen. In Carteſius macht ſich die Philoſophie dem Denken verantwortlich, ſie verſichert es nicht bloß, ſondern ſie verpflichtet ſich dazu, ſie macht das Denken nicht zu ihrem Kabinetsrath, deſſen Rathſchläge ſie im Stillen befolgt, ſondern zu ihrer Politik, nach deren Princip ſie öffentlich handelt. Darum iſt Carteſius der Begründer der neueren Philoſophie; er baut auf neuem Fundament einen neuen Staat der Philoſophie, und wir werden ſehen, wie ſich die Verfaſſung und Geſchichte dieſes Staates entwickelt.

Vor dem Eingange des Syſtems ſtehe das Bild des Philoſophen, und die perſönliche Bekanntſchaft, die wir mit dem Leben des Carteſius machen, ſoll uns pſychologiſch auf das Werk deſſelben vorbereiten.

Das eigenthümliche Intereſſe, das wir an dem Leben eines Philoſophen nehmen, beſteht darin, daß wir es mit dem Syſteme deſſelben vergleichen, und wenn uns das Syſtem den Philoſophen in abstracto zeigt, ſo erwarten wir im Leben den Philoſophen in concreto.

Es iſt etwas Großes darum, conſequent zu denken, und nur die wenigſten Köpfe haben es vermocht. Wer es vermag, dem bleibt nur Eines übrig, conſequent zu leben und in der Uebereinſtimmung mit ſeinem Wiſſen zu handeln. Die Philoſophen der neuen Welt brauchen nicht mehr die Tonne des Diogenes, denn die Welt iſt ihre Tonne geworden; aber Eines ſollten ſie ſich von dem Tonnenbewohner merken und es niemals vergeſſen, daß er zu Alexander geſagt: geh' mir aus der Sonne. In dem Leben eines conſequenten

Philoſophen darf es Nichts geben, was ihm das Licht nimmt, er darf ſchlechthin den Schatten nicht dulden. Die Geſchichte der neueren Philoſophie kennt nur zwei Denker, die mit ſich ſelbſt in dieſer claſſiſchen Uebereinſtimmung gelebt und eben ſo gehandelt als gedacht haben. Dieſe beiden eminenten Charaktere ſind in ihren Syſtemen Gegenfüßler geweſen: Baruch Spinoza und Johann Gottlieb Fichte.

Betrachten wir mit dieſem Intereſſe das Leben des Carteſius, ſo überraſcht uns die Aehnlichkeit, welche die Gedanken des Carteſius mit ſeinen Schickſalen gehabt haben. Carteſius iſt in der Weltgeſchichte einer jener ſeltenen Heroen, die nichts unternehmen können, ohne es zu reformiren, und die nichts reformiren, ohne es von Grund aus zu reformiren. „Er fängt die Sache wieder einmal ganz von vorn an.“ Und wie ſeine Erkenntniß von dem abſoluten Zweifel beginnt und rein aus ſich anfängt, ſo iſt auch ſein Leben von dieſer raſtloſen Unruhe des Zweifels ergriffen, die ihn von den Studien, mit denen er unzufrieden iſt, in ein Getümmel von Zerſtreuungen wirft, wieder zurück in die tiefſte Einſamkeit führt und aus dieſer in das noch lautere Getümmel der Schlachten hineintreibt. Dieſes unbefriedigte Suchen iſt für das Leben des Carteſius charakteriſtiſch und giebt ſich kund in einem faſt abenteuerlichen Wechſel ſeiner Schickſale, bis endlich die philoſophiſche Contemplation der leitende Mittelpunkt ſeines Lebens wird.

Geboren den 31. März 1596 zu la Haye in der Touraine, aus einem vornehmen altfranzöſiſchen Geſchlechte wurde der junge René Des-Cartes in dem Jeſuitencollegium zu la Fleche erzogen von 1609 bis 1613. In ſeinem ſehr ſchwächlichen Körper lebte ein reger mächtiger Geiſt, der mit unerſchütterlichem Eifer in allen Gebieten des Wiſſens ſchweifte, ſich überall angezogen fand, um bald wieder abgeſtoßen zu

werden, und nur in den mathematiſchen Studien mit größerem Ernſte und größerer Befriedigung verweilte. Ein achtzehnjähriger Jüngling verließ Descartes das Collegium, wo er ſich bei ſeinen Mitſchülern den Beinamen des kleinen Philoſophen erworben. Die gelehrten Schulſtudien hatten ſeinen brennenden Wiſſensdurſt nicht befriedigt, und überſättigt und angeekelt von der todten Büchergelehrſamkeit, faßte dieſes aufſtrebende Gemüthe den kühnen Entſchluß, entweder die Wiſſenſchaft aufzugeben, oder ſie an ihrer lebendigen Quelle zu finden, in ſich ſelbſt oder in dem Buche der Welt. Zunächſt proteſtirte er gegen das klöſterliche Stillleben ſeiner bisherigen Studien, indem er ritterliche Künſte trieb und ſich in den Zerſtreuungen und Genüſſen des vornehmen Weltlebens von Paris berauſchte. Aber dieſem Rauſche folgte ſehr ſchnell der überſättigte Ekel, denn die bloße Zerſtreuung iſt in dem Leben eines bedeutenden Menſchen nur ein Augenblick, nichts als ein ſchnell verbrauchtes Palliativ; und nur ein ganz gewöhnliches Leben, welchem der Mittelpunkt und der eigene Inhalt fehlt, läßt ſich auflöſen durch das gemeine Vergnügen. Carteſius kehrte aus dem Flitterleben des Cavaliers in die Einſamkeit des Denkers zurück und lebte mit ſeinen Studien beſchäftigt zwei Jahre lang in einer Vorſtadt von Paris, bis ihn ſeine Freunde entdeckten und von Neuem in das luſtige Weltleben einführten. Es ſchien, als ob die Quelle der Wahrheit, welche Carteſius in ſich ſelbſt ſuchte, nicht ergiebig genug wäre, ſeinen Wiſſensdurſt zu ſtillen. So verließ er ſie und ſuchte draußen in der weiten Menſchenwelt die Befriedigung, die er weder in Büchern, noch in Genüſſen finden konnte.

Es beginnt die zweite Periode ſeines Lebens. Der Geiſt, der vergeblich nach Wahrheit ringt, ſucht die große Erfüllung, deren er bedarf, in der Wirklichkeit, er lernt die Welt kennen, mengt ſich in das bunte Theater der Menſch-

heit und ſammelt ſich hier in ruhiger Anſchauung oder in ſelbſtthätiger Theilnahme einen Reichthum von Erfahrungen. Dieſes empiriſche Weltleben iſt die praktiſche Ergänzung des Idealiſten; es führt dem Geiſte den Stoff zu, an dem ſich das idealiſtiſche Streben zugleich regeln und erfüllen kann. Wie die erſte Periode der neueren Philoſophie den empiriſchen und idealiſtiſchen Faktor in einander arbeitet, ſo ſehen wir in dem Leben des Carteſius dieſe beide Faktoren mit einander ringen. Ueberhaupt, es iſt für die moderne Bildung charakteriſtiſch, daß ſie den Idealismus des Lebens nicht in dem engen Cirkel eines abgezogenen Geiſtes beſchreibt, ſondern nur in der Welterfahrung und Weltkenntniß reif werden läßt, daß ſie das ungeduldige und ſtrebende Menſchengemüth in dem praktiſchen Leben entwickelt, oder, um dieſe Entwicklung ſo zu bezeichnen, wie ſie von unſerm größten Dichter dargeſtellt worden iſt, daß ſie auf die Lehrjahre die Wanderjahre folgen läßt. Wir können treffend die zweite Periode in dem Leben des Carteſius als ſeine Wanderjahre charakteriſiren. Wie Fauſt, der ewige Zweifler, das größte Streben, die Erkenntniß, und den größten Genuß, die Liebe, — dieſen erſten Theil ſeines Lebens — verläßt, um in dem zweiten die labyrinthiſchen Metamorphoſen des Weltlebens praktiſch zu durchwandern, ſo giebt Carteſius ſein einſames Leben auf, deſſen Streben und Genüſſe er erſchöpft hat, und ſucht auf der Bühne der Welt jetzt eine Maske als Acteur, jetzt einen Platz als Zuſchauer.

Kriegsdienſte und Reiſen nehmen die zweite Periode ſeines Lebens ein. Zunächſt nimmt er in Holland Militärdienſte; im Anfange des dreißigjährigen Krieges wird er Soldat im baieriſchen Heere und macht unter Tilly mehrere Feldzüge mit. Er kämpfte mit in der Schlacht bei Prag, wo Friedrich von der Pfalz die böhmiſche Krone verlor. — In den deutſchen Winterquartieren zu Ulm und Neuburg

an der Donau, in der Muße des Soldaten erwachte von Neuem der Denker, und der nie gestillte, aber auch immer rege Wissenstrieb entführt ihn aus den wilden Scenen des Krieges. Er verläßt die Kriegsdienste 1621 und nachdem er in mehrjährigen Reisen halb Europa durchwandert, kehrt er nach Paris zurück. Auf diesem fruchtbaren Boden reicher Welterfahrung reift nun allmählig das System seiner Gedanken. Er begiebt sich 1629 nach Holland, um hier rein der Philosophie zu leben und in ungestörter Ruhe das große Werk der Reformation an der Wissenschaft zu vollziehen.

Damit beginnt die dritte Periode in seinem Leben, die eigentliche Erfüllung desselben. In seinem holländischen Aufenthalte von 1629—1644 führt Carteſius sein philosophisches System aus und vollendet in diesem Zeitraum seine wichtigsten Schriften. Verfolgt von holländischen Theologen, besonders von dem streitsüchtigen Voetius, der gegen seine Philosophie die unsterbliche Anklage des Atheismus erhob und es dahin brachte, daß der Carteſianismus auf der Universität Utrecht förmlich verboten wurde, erfuhr Carteſius das Schicksal, welches vor und nach ihm die entscheidenden Denker stets ausgezeichnet hat. Die Wirkung seiner Philosophie war ungeheuer, und zahlreiche Verehrer entschädigten Carteſius für die Verfolgungen der Zeloten. Die Königin Christine von Schweden lud ihn an ihren Hof ein, um sich von dem Meister selbst in die neue Wissenschaft einweihen zu lassen. Carteſius nahm diese Einladung mit Widerwillen an und von dem Vorgefühle seines Todes durchdrungen, verließ er 1649 seine geliebte holländische Einsiedelei. Er begab sich nach Stockholm und starb hier den 11. Februar 1650.*

* Die Werke des Carteſius. Die ersten Grundzüge der Carteſianischen Philosophie sind in Abhandlungen enthalten, welche philosophische, physikalische, mathematische Materien ent-

Ich habe Sie in einer früheren Vorlesung auf das negative Moment aufmerksam gemacht, welches in dem Ursprunge einer jeden Philosophie enthalten ist. Der Trieb und das Bedürfniß nach neuer Erkenntniß erwacht erst dann,

wickeln und mit entscheidender Originalität auftreten. Diese Abhandlungen erschienen im Jahre 1637 in französischer Sprache unter dem Titel Essays philosophiques, und wurden später in das Lateinische übersetzt als Specimina philosophiae. Sie enthalten die Dissertatio de methodo, die Dioptrik und die Meteorologie und Geometrie. — Darauf erschienen die beiden Werke, welche die Hauptzüge des Cartesianischen Systems darstellen. Die Meditationes de prima philosophia (1641) nebst den Objectiones und Responsiones geben die metaphysische Grundlage und bilden die literarische Epoche der neueren Philosophie. Die Principia philosophiae (1644) begreifen das gesammte System. Die Passiones animae erschienen 1649, und enthalten die Grundzüge der Cartesianischen Psychologie.

Als opera postuma erschienen die Epistolæ und der Tractatus de homine et de formatione foetus.

Die vollständigsten Gesammtausgaben dieser Werke sind die lateinische von Amsterdam 1692 und die französische von V. Cousin 1824. Cousin sagt in dem Prospect seiner Ausgabe: „Descartes ist der Vater der modernen Philosophie. Er ist es durch die Geister, die er um sich und nach sich erweckt hat, durch einen Malebranche, Spinoza, Leibnitz; er ist es durch den unverwüstlichen Geist, den er niedergelegt hat in der Philosophie Europa's, und welcher diese Philosophie begleiten wird durch alle ihre Wechsel."

„Wenn — so schließt Cousin — der Neid dem französischen Geiste die Kraft der Metaphysik abspricht, so kann sich Frankreich mit der Antwort begnügen, daß es Descartes Europa und der Menschheit geschenkt hat." —

wenn sich das Denken nicht mehr zurecht findet in der bisherigen. Wir haben diesen Zustand der Zwiespältigkeit, worin sich der denkende Geist von dem Culturſysteme, welches er vorfindet, ausscheidet, den Zweifel genannt. In dem Entwicklungsgange der Philoſophie fanden wir diesen Zweifel in dem Ausgange der griechiſchen Philoſophie als das Reſultat des erſchöpften Denkens, in dem Beginne der neueuropäiſchen Philoſophie als den Anfang des aufſtrebenden. Carteſius iſt der Urheber der neuen Entwicklung der Philoſophie, weil er den Zweifel als Princip der Philoſophie ausgeſprochen und zum bewußten Ausgangspunkt ſeines Syſtems genommen hat.

Worin beſteht nun der Zweifel des Carteſius?

„Ich habe ſchon ſeit Jahren bemerkt, — ſagt Carteſius in ſeinen Meditationen — wie viele Irrthümer ich in der Kindheit für Wahrheiten angenommen und wie zweifelhaft Alles iſt, was ich ſpäter darauf gebaut habe, und daß darum einmal alles Dies von Grund aus zu zerſtören und von den erſten Gründen anzufangen ſei, wenn ich etwas Feſtes und Bleibendes in der Wiſſenſchaft hinſtellen wollte."

Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft hat, ſind Meinungen, die wir entweder unter dem Einfluſſe der Erziehung, unter fremder Autorität oder unter dem Eindruck der Sinne aufgenommen haben. Mithin dürfen wir ſolche Meinungen nicht als Erkenntniſſe betrachten, denn wir haben keine Bürgſchaft dafür, daß ſie wahr ſind. Wir haben unſern Erziehern oder unſern Sinnen geglaubt, ohne zu wiſſen, ob uns nicht beide getäuſcht, und da es gewiß iſt, daß uns die Sinne ſehr oft täuſchen, ſo haben wir gar keinen Grund, ihnen zu trauen und die ſinnlichen Wahrnehmungen für ſichere Erkenntniſſe zu nehmen. Auch in dem, was uns als evidente Wahrheit

erſcheint, wie die mathematiſchen Demonſtrationen, finden ſich bei näherer Prüfung Irrthümer, und endlich, wenn es wirklich einen Gott giebt, der Alles vermag, ſo können wir ja nicht wiſſen, ob uns dieſer allmächtige Gott nicht zum Irrthum und zur Täuſchung geſchaffen habe. —

Alſo dürfen wir Nichts als gewiß annehmen, weil wir überall in unſerem Weſen, in den Sinnen, in dem Verſtande, in unſerem Urſprunge die Möglichkeit und Anlage des Irrthums entdecken. Daher müſſen wir nicht bloß Dieſes oder Jenes, ſondern Alles, was wir in uns vorfinden, d. h. alles Gegebene für ungewiß nehmen, d. h. wir müſſen an Allem zweifeln.

Das de omnibus dubitandum oder die abſolute Ungewißheit iſt der negative Anfang der Philoſophie.

Wir dürfen nun dieſen Zweifel nicht als eine bloß ſubjektive Schwankung betrachten, als einen mittleren Zuſtand von Gewißheit und Ungewißheit, wie wir im gewöhnlichen Leben den Zweifel nehmen. Der Zweifel des Carteſius iſt der radikale Zweifel. Alles, was uns gegeben iſt — ſei es durch die Sinne oder die Autorität oder die göttliche Allmacht, — kann mit Täuſchung verwebt, d. h. in ſich unwahr ſein. Alſo ſchließen wir alles Gegebene von uns aus; wir ſetzen es als unwahr, d. h. wir verneinen es. So ſchreitet der philoſophiſche Zweifel unmittelbar fort zur Negation: das dubitare hat den eminenten Sinn des rejicere oder negare.

Es iſt alſo offenbar dieſer abſolute Zweifel kein ſchwankender Zuſtand, ſondern ein vollkommen entſchiedener; er zweifelt nicht bloß, ſondern er verneint; er iſt die negative Gewißheit, daß Alles, was mir äußerlich gegeben iſt, nicht gewiß ſei.

Das iſt die Energie des Carteſianiſchen Zweifels. Es

iſt nicht die gewöhnliche Ungewißheit, die zwiſchen den Dingen ſchwebt, ſondern der Zweifel ſtellt ſich als Gedanke allem bloß Gegebenen gegenüber; er iſt die Gewißheit der Ungewißheit, d. h. er ſpricht das Recht aus, Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft, geurtheilt und als das Ihrige erkannt hat, als ungewiß und deßhalb vorläufig wenigſtens als unwahr zu ſetzen.

Mit anderen Worten: der Zweifel, der Alles für ungewiß erklärt, ſpricht darin unmittelbar ſich ſelbſt als das Recht und die einzige Wahrheit des Geiſtes aus. Er bezweifelt Alles, nur ſich ſelbſt nicht. So iſt es nicht der ungewiſſe, ſondern der ſeiner ſelbſt gewiſſe Zweifel.

Die abſolute Ungewißheit, womit Carteſius anfängt, das de omnibus dubitandum zeigt ſich uns als negative Gewißheit, als die Gewißheit, daß dem denkenden Geiſte Nichts übrig bleibt, als zu zweifeln.

Das Denken erhält ſich alſo im Zweifeln oder vielmehr, indem ſich das Denken durch den Zweifel von allem Gegebenen befreit, ſo kommt es dadurch zu ſich ſelbſt. Jetzt erſt iſt es wahres Denken. Es kommt ſomit im Zweifel und durch die Energie des Zweifelns zur Selbſtgewißheit. Die Dialektik dieſer erſten und wichtigſten Gedanken des Carteſianiſchen Syſtems entſcheidet ſich ſo: die Ungewißheit des Zweifels zeigt ſich als negative Gewißheit des Zweifels, und dieſe negative Gewißheit zeigt ſich als die poſitive Selbſtgewißheit des Denkens.

Wir können uns die Sache auch ſo darſtellen: Der Geiſt überzeugt ſich, daß er in Allem, was er äußerlich empfängt, der Täuſchung ausgeſetzt iſt. Deßhalb zweifelt er an der Gewißheit deſſelben. Deßhalb ſondert er von ſich alles Gegebene aus, d. h. er abſtrahirt davon und bleibt ſo als abſtrakte Gedankenthätigkeit der Welt gegenüber ſtehen. Dies

iſt die abſtrakte Selbſtgewißheit des Denkens. Das Denken kann von Allem, nur nicht von ſich ſelbſt abſtrahiren, der Zweifel kann Alles, nur nicht das Denken ſelbſt verzehren, denn er beſteht im Denken.

Carteſius ſagt im I. Theile der Principien:

„Indem wir aber ſo Alles, woran man nur irgend zweifeln kann, wegwerfen und als falſch darſtellen, ſo können wir zwar leicht annehmen, daß kein Gott, kein Himmel, keine Körper da ſind, daß wir ſelbſt keine Hände, keine Füße, ja gar keinen Körper haben, aber nicht, daß wir ſelbſt, die wir ſo denken, nicht ſind.“ —

Wenn aber ſo das Denken alles äußerliche Sein ausgeſondert und durch den Zweifel verzehrt und vernichtet hat, ſo bleibt als wahres Sein das Denken ſich ſelbſt übrig. Alſo liegt in dem Denken unmittelbar das wahre Sein und die Selbſtgewißheit des Denkens, das „Ich denke“ muß nothwendig ſagen: „Ich bin.“

Indem wir alles Sein durch das Denken bezweifeln, durch den Zweifel als unwahr ſetzen, durch die Abſtraktion von uns abſondern, ſo bleibt offenbar als das einzig wahre Sein nur das denkende Sein übrig: das Denken iſt. Das Denken iſt aber mein Denken, das denkende Sein iſt alſo mein Weſen, und in der Gewißheit des Denkens bin ich unmittelbar meiner Selbſt gewiß. Ich denke, ich bin, — das iſt der Sinn von dem berühmten cogito ergo sum des Carteſius.

Das de omnibus dubitandum, indem wir es conſequent entwickeln, läßt nichts übrig, als die Gewißheit des Denkens — das cogito ergo sum. Die negative Gewißheit der dubitatio geht in die poſitive Gewißheit der cogitatio über. Wenn wir das de omnibus dubitandum als den negativen Anfang der Philoſophie bezeichnet haben, ſo können wir

das cogito ergo sum als den positiven Anfang bezeichnen. Mit dem Zweifel beginnt Carteſius, mit dem cogito ergo sum beginnt ſeine Philoſophie. Es iſt das Land, das wir im Schiffbruch des Zweifels entdecken, und indem wir uns dahin retten, haben wir Boden gewonnen, das Fundament für ein neues Erkenntnißgebäude.

Wir entſchließen uns zu philoſophiren, d. h. wir geben alle bisherige Gewißheit auf, wir zweifeln an Allem, ſo bleibt uns nichts übrig, als das Denken, ſo fällt unſer ganzes Sein mit unſerem Denken zuſammen. Mithin iſt dem Philoſophen die erſte und gewiſſeſte Erkenntniß die, daß ſein Denken iſt, oder dieſe Erkenntniß als Selbſtgewißheit ausgeſprochen: Ich denke, alſo ich bin.

So betrachtet auch Carteſius ſelbſt ſeinen Satz. Er ſagt im I. Theil der Principien: „Alſo dieſe Erkenntniß: Ich denke, alſo ich bin iſt die erſte und gewiſſeſte, welche jedem begegnet, der vernunftgemäß philoſophirt.“ (Ac proinde hæc cognitio ego cogito, ergo sum est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

Von allem Sein bleibt uns nur das denkende Sein. Nur das Denken iſt d. h. als ſubjektive Gewißheit ausgeſprochen, auf unſer Sein angewendet: Ich der Denkende bin oder ich bin denkend. Das cogito ergo sum iſt alſo identiſch mit ego sum cogitans, d. h. Sein und Denken ſind unmittelbar mit einander verknüpft, das eine iſt das Prädikat des andern, ſie fallen zuſammen in der einfachen Syntheſe des Satzes.

Das cogito ergo sum, indem es gleichkommt dem ego sum cogitans, hat die Bedeutung eines einfachen Satzes. Erſt ſo können wir das cogito ergo sum richtig faſſen, wenn wir es, wie Spinoza in ſeinen „principia philosophiæ Cartesianæ,“ als einen einzelnen Satz, eine unica propositio

darstellen: „Es ist also: Ich denke, also bin ich ein einzelner Satz, der so viel sagt, als ich bin denkend.“ (Ideoque: Cogito e. s. unica est propositio, quæ huic: ego sum cogitans æquivalet.)

In diesem Satze sind Denken und Sein unmittelbar identisch. Aus dem Denken folgt ohne Weiteres das Sein: in dem „Ich denke“ liegt ohne Weiteres das „Ich bin.“ Also bedürfen wir nicht eines dritten Gliedes, um von dem Denken auf das Sein zu kommen, oder wir schließen das Sein nicht aus dem Denken, sondern wir sind im Denken unmittelbar des Seins gewiß. Das Denken ist = Ich der Denkende bin = ich denke, also ich bin. Das sind synonyme und logisch äquivalente Sätze. Was folgt daraus für das cogito ergo sum? Daß es eine unmittelbare Gewißheit ist, keine vermittelte oder erschlossene Erkenntniß, ein Satz, kein Schluß, eine propositio, keine conclusio, eine einfache Thesis, kein zusammengesetzter Syllogismus.

Das ergo ist hier nicht die einführende Partikel eines Schlußsatzes, sondern der einfache Ausdruck der Gewißheit.

Das ist keine grammatische, sondern eine philosophische Interpretation; denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß das cogito ergo sum nicht syllogistisch, sondern axiomatisch gefaßt wird.

Nehmen wir es syllogistisch, d. h. als einen Schluß, so hört es auf, gewiß zu sein, es wird problematisch, und damit verlieren wir den Anfang der Philosophie. Das cogito ergo sum würde als Schluß sich in folgende Figur auflösen: Alles Denkende ist; ich denke, also ich bin. — Wie aber komme ich zum Obersatze? Woher weiß ich, daß Alles Denkende ist? Offenbar nur daraus, daß ich der Denkende bin. Hätte ich das nicht bei mir erfahren, so könnte ich

es nicht von Andern aussagen. Also entweder ist der Obersatz bereits der Schlußsatz, ich habe ihn aus der unmittelbaren Selbstgewißheit des Denkens geschöpft; oder ich habe gar kein Recht, ihn auszusprechen. Also die Schlußfigur ist entweder ein überflüßiges Schema, — ich habe den Satz cogito ergo sum gewußt, ehe ich ihn als Schluß dargestellt habe, die Schlußform ist unnöthig, — oder der Schluß ist falsch, ein reiner Cirkelbeweis, aus dem ich nichts Gewisses gewinne.

Es ist also klar, wir heben den Anfang der Philosophie auf, wenn wir das cogito ergo sum syllogistisch darstellen. Aus dieser Auffassung sind sehr viele Mißverständnisse der Cartesianischen Philosophie hervorgegangen, und Cartesius selbst hat sie ausdrücklich als solche bezeichnet. Indem ich denke, bringe ich mein wahres Sein hervor, nämlich das denkende Sein; ich bringe es hervor und schließe es also nicht aus vorhandenen Prämissen, sondern entdecke es in mir selbst. Mithin ist es eine einfache, keine zusammengesetzte Erkenntniß, eine unmittelbare Anschauung, kein abgeleitetes Wissen, eine Intuition, keine Deduktion: ich finde es nicht so, daß ich von einem Satze zu einem andern fortgehe, also nicht in discursiver Erkenntniß, sondern indem ich denke, als unmittelbare Gewißheit.

Cartesius sagt in den Resp. auf die II. Obj.: „Wenn Einer sagt: Ich denke, also bin oder existire ich, so schließt er nicht durch einen Syllogismus von seinem Denken auf seine Existenz, sondern er erkennt es wie eine Sache, die an und für sich klar ist, in einer einfachen Anschauung.“ (Neque etiam cum quis dicit: ego cogito ergo sum sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.)

Das zuſammengezogene Reſultat iſt:

Die cogitatio iſt in der Beziehung nach außen die dubitatio oder negatio. Ihr Satz heißt: de omnibus dubito. Sie iſt in der Beziehung auf ſich ſelbſt die Selbſtgewißheit des Geiſtes. Ihr Satz heißt: cogito ergo sum.

Der Zweifel an Allem, was ich nicht bin, was nicht zu meinem Weſen gehört, was ſich von demſelben abſondern läßt, iſt die Gewißheit meiner ſelbſt. Vermöge dieſes Zweifels ſondere ich alle fremden Beſtandtheile von mir ab und erzeuge mein wahres Weſen, alſo kann ich auch nur durch den Zweifel meines wahren Weſens gewiß werden. In dem Zweifel ſcheide ich Alles von mir aus, was nicht unmittelbar zu meinem Weſen gehört, alſo führt mich der Zweifel zu meinem reinen geſonderten Weſen zurück; ich unterſcheide Alles von mir, was ſich unterſcheiden läßt, und bleibe mir ſo als ein rein denkendes Weſen übrig.

So erklärt Carteſius den Effekt des Zweifels als die reine Selbſterkenntniß. Er ſagt im I. Th. der Principien:

„Der Zweifel an allem Andern iſt der beſte Weg, die Natur unſeres Geiſtes und ſeinen Unterſchied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich unterſuchen, wer wir, die wir alles von uns Unterſchiedene für falſch halten, eigentlich ſind, ſo ſehen wir klar, daß nichts Körperliches zu unſerer Natur gehört, ſondern nur das Denken, welches deßwegen eher und gewiſſer als irgend etwas Körperliches gewußt wird.“

Der Geiſt ſchließt alſo im Zweifel die Sinnenwelt von ſich aus und ſtellt ſich dieſelbe in der abſtrakten Selbſtgewißheit des Denkens gegenüber: Er iſt das denkende Sein gegenüber dem ſinnlichen.

Das cogito ergo sum müſſen wir alſo näher dahin beſtimmen: daß ſich der Geiſt als das denkende Sein dem

natürlichen entgegenſetzt, daß er ſich durch die Energie des Denkens von der Außenwelt abzieht und dieſe körperliche Welt durch die Energie des Zweifels verneint.

Dieſe Beſtimmungen, welche nothwendig aus dem Principe des Carteſius folgen, ſind entſcheidend für den Charakter ſeines Syſtems.

Der Geiſt erfaßt ſich im Gegenſatz zur Natur, alſo beſtimmt er ſich als das abſtrakte Gegentheil der Natur, alſo beſtimmt er die Natur als das abſtrakte Gegentheil des Geiſtes. Man muß an Allem zweifeln, beſonders an den körperlichen Dingen, ſagt Carteſius Resp. II. Obj.: de rebus omnibus praesertim corporeis dubitandum. Dieſer Begriff der geiſtloſen Körperlichkeit wird das Princip der Carteſianiſchen Phyſik.

Der Geiſt bezieht ſich alſo nur auf ſich ſelbſt. Er bedarf zu ſeiner Exiſtenz keines anderen Daſeins, er iſt ein ſelbſtändiges Weſen.

Ein ſolches Weſen aber, das keines andern bedarf, um zu exiſtiren, nennt Carteſius Subſtanz.

Die weſentliche Eigenſchaft, ohne welche die Subſtanz nicht gedacht werden kann, nennt Carteſius Attribut.

Nun beſteht die weſentliche Eigenſchaft des Geiſtes im Denken; alſo iſt das Denken das Attribut des Geiſtes, der Geiſt mithin eine denkende Subſtanz.

Das Gegentheil des Geiſtes iſt das körperliche Sein oder die Materie. Als das abſtrakte Gegentheil des Geiſtes hat die Materie keine Beziehung zu ihm, ſie iſt mithin ebenfalls ein ſelbſtändiges Weſen, d. h. Subſtanz.

Beſtimmen wir anticipando näher die materielle Subſtanz: die weſentliche Eigenſchaft oder das Attribut der Materie iſt nothwendig das abſtrakte Gegentheil von dem Attribute des Geiſtes. Der Geiſt iſt Inſichſein oder

Denken. Mithin ist das Attribut der Materie Außersichsein oder Ausdehnung. Die Materie ist also die ausgedehnte Substanz.

Aus dem cogito ergo sum folgt, oder vielmehr das c. e. s. besteht darin, daß sich der Geist als denkende Substanz die Materie als ausgedehnte Substanz entgegensetzt.

Dieser abstrakte Gegensatz von Geist und Natur oder denkender und ausgedehnter Substanz bildet den essentiellen Charakter der Cartesianischen Philosophie: der Geist ist res cogitans; die Natur ist res extensa. Auf den ersten Begriff gründet sich die Cartesianische Metaphysik, auf den zweiten die Physik.

Es könnte scheinen, als ob Cartesius den Begriff des Geistes zu eng faßte, indem er ihn nur als res cogitans bestimmt, denn das Wesen des Geistes geht doch nicht ohne Rest in das Denken auf. Vielmehr giebt es in ihm noch andere Funktionen, wie Gefühl, Empfindung, Wille, Vorstellung u. s. w. Diese verschiedenen Richtungen des Geistes unterscheidet Cartesius nicht vom Denken, sondern er nimmt sie nur als Unterschiede des Denkens, und befaßt also unter dem Worte Denken die ganze Sphäre des bewußten Seins, nicht nur Erkennen, Wollen und Vorstellen, sondern auch Fühlen. Er sagt im I. Theile der Principien: „Unter dem Worte Denken verstehe ich nichts Anderes, als das, was mit unserem Bewußtsein in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewußt sind.“ (Cogitationis nomine intelligo alia omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est.)

Jede Handlung, welche in diesem bewußten Sein geschieht, zeigt mir, daß ich bin. Denn in Allem, was ich mit Bewußtsein thue, ob ich nun empfinde oder vorstelle, ob ich denke

oder will, bin *ich* gegenwärtig. Alſo in jedem modus meines bewußten Seins liegt das cogito ergo sum, die Gewißheit meines Seins, das Ich *bin*, und zwar iſt dies die einzige Gewißheit, die ich daraus ſchöpfe.

Nehmen wir z. B. eine ſinnliche Empfindung. Ich ſehe einen Gegenſtand, — ſo ſchließe ich nicht, daß der Gegenſtand ſo *iſt*, wie ich ihn ſehe; im Gegentheil, der Sinn kann mich täuſchen. Ich zweifle alſo an der Exiſtenz des Gegenſtandes, aber ich zweifle nicht daran, daß *ich*, der ich ſehe, bin.

Alſo das cogito ergo sum, d. h. die *Selbſtgewißheit* dehnen wir auf die ganze Sphäre des bewußten Seins aus, und den *Zweifel* auf die ganze Sphäre der ſinnlichen Realität oder des gegenſtändlichen Seins.

Dieſer Zweifel des Carteſius iſt nun für die Gegner ſeiner Philoſophie beſonders eine Zielſcheibe der Angriffe geweſen. Man hat es für einen philoſophiſchen Unſinn erklärt, die Realität des Gegenſtandes zu bezweifeln. Denn unter Allem ſei dieſe Realität das Gewiſſeſte, weil ſie uns fühlbare Beweiſe ihres Daſeins gebe. Man könne an Allem zweifeln, nur nicht an dem, was man *empfinde*. Wenn ſchlagende Argumente die beſten ſind, ſo ließen ſich für die Realität des Gegenſtandes die beſten Demonſtrationen auffinden: — wer wollte den Ziegelſtein bezweifeln, der Einem den Kopf zerſchlägt! Auf ſolche Weiſe hat man Carteſius den Gegenſtand, Fichte das Nicht-Ich deutlich gemacht.

Man hält dem philoſophiſchen Zweifel nichts Anderes entgegen, als daß wir die Gegenſtände *empfinden*, oder beſſer, daß wir von den Gegenſtänden Empfindungen haben. Darin hat man ganz Recht, und es hat bis jetzt noch nie ein Philoſoph, am wenigſten Carteſius daran gezweifelt. Nur ob die Gegenſtände ſo *ſind*, wie wir ſie empfinden, das iſt die *Frage*, und eine Frage, die jedem kommen muß,

der einmal eine Sinnestäuschung erlebt hat. Wo aber eine Frage im Recht ist, da ist ein Zweifel wenigstens nicht im Unrecht.

Es ist nun aber gar nicht wahr, daß ich den Gegenstand empfinde, sondern ich habe nur Empfindungen oder Affekte von ihm. Was ich empfinde, sind also die Affekte meiner Sinnesorgane, die ich unter der Berührung äußerer Gegenstände leide. Ich finde mich afficirt durch eine Empfindung, die mir in Wahrheit also Nichts über die Realität des Gegenstandes sagt, sondern mir nur meine eigene Realität fühlbar macht. Daher ist der Zweifel, ob die Gegenstände so sind, wie wir sie empfinden, ein nothwendiger und berechtigter Zweifel, welchen die Einsicht in die Natur der Empfindung hervorbringt.

Carteſius bezweifelt nicht die Empfindung. Im Gegentheil, die Empfindung ist ihm eine Quelle der Selbstgewißheit. Er weiß, daß ich in der Empfindung nur mich selbst afficirt finde; daß ich mithin aus der Empfindung keine andere Gewißheit schöpfen kann, als die meiner selbst, natürlich nur aus der bewußten Empfindung. So sagt er in der II. Med.: „Wenn ich von irgend einem sinnlichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, daß ich existire; denn es könnte wohl sein, daß was ich sehe nicht ist, wofür ich es halte, aber es kann nicht sein, daß ich, der ich mir des Sehens bewußt bin — also denke — nicht bin."

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo uns das Problem der Carteſianiſchen Philoſophie einleuchtet. Alles Wahre soll gewiß sein. Es giebt nur eine Gewißheit, nämlich die, daß Ich bin. Wie erfüllt sich diese einfache und abſtrakte Selbstgewißheit? Wie werde ich in mir und durch mich zugleich der andern Weſen inne, welche außer mir

existiren? Das ist die Frage oder das Weltproblem, welches aus dem cogito ergo sum nothwendig folgt, von dessen Lösung der Charakter der Cartesianischen Philosophie und das Schicksal derselben oder ihre Geschichte abhängt. Die Lösung dieser Frage wird entscheiden, ob die neue Philosophie Dogmatismus oder Kriticismus sein soll.

Achte Vorlesung.

Das Problem der Erkenntniß und dessen Lösung. Der Begriff der absoluten Substanz.

Die ersten Akte, mit denen die neue Philosophie in Cartesius anhebt, waren die Verneinung des Zweifels und die Selbstgewißheit des Denkens.

Der Gang der Weltgeschichte und die Natur des menschlichen Bewußtseins, weisen der neuen Philosophie jenen Ausgangspunkt an, welchen Cartesius nimmt: nämlich den Zustand der Ungewißheit, in welchem das Bewußtsein sich erblickt, so bald es sich selbst prüft und in dieser Selbstprüfung findet, daß Vieles unbegründet sei, was es bis jetzt für wahr gehalten habe. Indessen dürfe Nichts für wahr gelten, was nicht die Probe des eigenen Urtheils bestanden, und bevor diese vorurtheilsfreie Untersuchung stattgefunden, müsse Alles bezweifelt werden, weil es noch nicht gedacht sei.

Dieser nothwendige und absolute Zweifel bildet den Anfang, aber auch nur den Anfang der Philosophie, er ist der negative Factor, der Alles auslöscht, was ich von außen empfangen und auf guten Glauben angenommen habe. Diesem Zweifel geht vorher das gewöhnliche Bewußtsein, das ist der Glaube an alles Mögliche; — ihm folgt das philosophische Bewußtsein, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit.

Das gewöhnliche Bewußtſein nimmt die Dinge, wie ſie ihm eben erſcheinen, es hält für wahr, was ihm äußerlich gegeben wird: es prüft nicht, ſondern es *glaubt*.

Das philoſophiſche Bewußtſein beginnt damit, daß es ſich von dieſem Glauben losſagt, es hebt den Glauben auf durch den Zweifel, es ſetzt an die Stelle der bisherigen Gewißheit die abſolute Ungewißheit: es glaubt nicht mehr, ſondern es *denkt*.

Das Denken beginnt mit dem Zweifel, der Zweifel hebt das gedankenloſe Bewußtſein auf und macht der Vernunft in unſerem Geiſte Raum; er räumt die *Vorurtheile* weg, damit die *Urtheile* entſtehen können: er bringt das Denken hervor, und verneint Alles, was nicht gedacht iſt.

Mithin bleibt dem Zweifel nur *eine* Gewißheit übrig, die Gewißheit des Denkens. In dieſer unmittelbaren Selbſtgewißheit unterſcheide ich mich von Allem, was nicht zu meinem Selbſt oder zu meinem Denken gehört, ſondere ich von mir alles körperliche Daſein ab und ſetze es mir als eine *gegenſtändliche* Welt oder als *objektive Exiſtenz* gegenüber.

Die Gewißheit reicht nur ſo *weit*, als mein Selbſt reicht. Wo das Selbſt aufhört, da beginnt die Ungewißheit. Nur die ſubjektive Exiſtenz iſt mir klar im Lichte des Denkens; die objektive Exiſtenz iſt mir dunkel im Schatten des Zweifels. Wenn wir uns die denkende und ausgedehnte Subſtanz als die Hemiſphären des Univerſums verbildlichen, ſo befindet ſich die eine im Erleuchtungskreiſe, die andere dagegen im Schatten. Wo der Tagbogen des Denkens aufhört, da beginnt der Nachtbogen des Zweifels.

Auf der Spitze des cogito ergo sum ſehe ich nur *mich ſelbſt*, nur *mein Sein*, und jenſeits meines Horizontes liegt im Nebel die objektive Welt der Erſcheinungen. Das cogito ergo sum iſt der abſtrakte Mittelpunkt, um den ich immer

nur den Cirkel meines eigenen ſubjektiven Seins beſchreibe; auf dieſer einſamen Höhe habe ich keine anderen Götter neben mir: ich bin das verlaſſene Ich, dem das Du fehlt.

Wie durchbreche ich nun dieſen Kreis der ſubjektiven Peripherie, indem mich das cogito ergo sum feſtbannt; wie komme ich aus der Selbſtgewißheit zu einer Gewißheit der Gegenſtände, aus dem Ich zu dem Du, aus dem cogito ergo sum zur objektiven Erkenntniß? Eben ſo klar und eben ſo deutlich, wie das Ich, ſoll mir das Du ſein; eben ſo klar und eben ſo deutlich, wie mich ſelbſt, will ich das Weſen außer mir erkennen: die objektive Exiſtenz ſoll mir eben ſo evident werden, als die ſubjektive.

Damit haben wir den eigentlichen Knoten geſchürzt, welcher die Philoſophie des Carteſius charakteriſirt. Nur wenn dieſes Problem klar begriffen iſt, läßt ſich die weitere Entwicklung der Carteſianiſchen Lehre einſehen, denn die Löſung dieſes Problems bildet darin die entſcheidende Peripetie.

Die Gegenſtände erkennen — heißt den Gegenſatz von Subjekt und Objekt auflöſen, denn die Erkenntniß der Gegenſtände iſt offenbar nur dann möglich, wenn jene in mich und ich in jene einzugehen vermag. Aber das iſt ſchlechterdings unmöglich, ſo lange Subjekt und Objekt einander ausſchließen und excentriſche Sphären beſchreiben, ſo lange ich in einſamer Beziehung auf mich ſelbſt als denkende Subſtanz — das Objekt in eben ſo gleichgiltiger Beziehung auf ſich ſelbſt als ausgedehnte Subſtanz getrennte und entgegengeſetzte Welten einnehmen. Aus den bisherigen Principien des Carteſius iſt alſo dieſer Gegenſatz nicht zu löſen. Subjekt und Objekt, nachdem ſie ſich gegenſeitig ausgeſchloſſen, können ſich nicht zuſammenſchließen, ſie können nicht aus eigenem Vermögen ihre Syntheſe erzeugen. Ich kann die objektive Erkenntniß weder aus dem einen, noch aus dem andern ableiten;

ich bedarf alſo eines neuen dritten Princips, aus welchem die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß folgt. Alſo muß ich Subjekt und Objekt, denkende und ausgedehnte Subſtanz in einem Principe verknüpfen, welches von beiden unabhängig iſt. In einem unabhängigen Principe: das wäre alſo der Begriff eines ſelbſtändigen Weſens, das zu ſeinem Sein nicht eines andern bedarf, d. h. eine Subſtanz.

Alſo bedarf ich einer dritten Subſtanz, um die beiden ſich gegenſeitig ausſchließenden Subſtanzen, die denkende und die ausgedehnte, um Subjekt und Objekt zu verknüpfen.

Dieſe dritte Subſtanz, indem ſie die Syntheſe von Subjekt und Objekt bewirken ſoll, muß über deren Schranke hinaus ſein; denn ſie würde den Gegenſatz nicht auflöſen können, wenn ſie ſelbſt von ihm ergriffen wäre. Die denkende und ausgedehnte Subſtanz ſind einander entgegengeſetzt; ſie ſchließen ſich gegenſeitig aus, und alſo hat die eine an der andern ihre Schranke. Sie ſind mithin endliche Subſtanzen. Die dritte Subſtanz, welche den Gegenſatz der endlichen Subſtanzen aufheben ſoll, muß von dieſer Schranke frei, d. h. nicht endlich, ſondern unendlich ſein.

Alſo das Problem der objektiven Erkenntniß kann nur aufgelöst werden durch den Begriff der unendlichen Subſtanz. Nur durch dieſen Begriff kann Carteſius die abſtrakte Selbſtgewißheit einerſeits, den abſoluten Zweifel andererſeits überwinden. Dieſer Begriff erleuchtet ihm die Welt, welche im Schatten des Zweifels liegt und erhebt das Subjekt aus dem Zweifel zur Erkenntniß, aus der abſtrakten Selbſtgewißheit zur objektiven Gewißheit.

Wir hören auf, bloß unſeres Selbſt gewiß zu ſein, indem wir die Gegenſtände erkennen; wir hören auf, an den Gegenſtänden zu zweifeln, indem wir ſie erkennen.

Wir haben oben das Problem der Carteſianiſchen Philoſophie ſo entwickelt:

Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zur objektiven Erkenntniß?

Jetzt haben wir geſehen, daß dazu eine dritte, ſchiedsrichterliche Macht, die unendliche Subſtanz als Vermittlerin nöthig iſt, denn ſonſt bleiben wir in dem abſtrakten Gegenſatze von Subjekt und Objekt befangen. Alſo theilt ſich das urſprüngliche Problem in zwei Probleme:

1. Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Subſtanz? Wie entdecke ich dieſen Begriff?

2. Wie komme ich aus dem Begriff der unendlichen Subſtanz zur Gewißheit der Dinge? Wie entbinde ich aus dieſem Begriff die objektive Erkenntniß?

Alſo erſtens: Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Subſtanz?

Das cogito ergo sum iſt die einzige Gewißheit, die ich habe. Dieſer Satz iſt das abſolut Gewiſſe. Alſo werde ich nur das für wahr halten, was mir eben ſo gewiß iſt, als cogito ergo sum. Warum iſt mir mein Sein abſolut gewiß? Weil ich es denke, d. h. weil ich mit Bewußtſein darin gegenwärtig bin, oder weil es mir klar iſt; und indem ich es denke, unterſcheide ich es von allem übrigen Sein, ich beſtimme es als mein Sein, d. h. es iſt ein beſtimmtes, unterſchiedenes, deutliches Sein. Das Denken macht mir das Sein klar, die Diſtinktion macht es mir deutlich.

Alſo iſt mein Sein gewiß, weil ich es klar und deutlich erkenne. Daraus folgt als Regel der Gewißheit: „Daß alles Dasjenige wahr ſei, was ich klar und deutlich einſehe.“ (Illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio.)

Dieſen Satz ſtellt Carteſius in der III. Med. ausdrücklich als regula generalis der Gewißheit auf.

Nun ſehe ich klar und deutlich ein, daß aus Nichts Nichts werden könne, oder was daſſelbe heißt: daß jedes Etwas eine poſitive Urſache haben müſſe. Eben ſo evident, wie ich mit meinem Denken mein Sein verknüpfe, verknüpfe ich die Wirkung mit einer Urſache. Mithin iſt mir der Cauſalnexus eben ſo unmittelbar gewiß, wie das cogito ergo sum.

Ich ſehe aber, indem ich den Cauſalnexus unterſuche, klar und deutlich ein, daß die Urſache nicht weniger enthalten kann, als die Wirkung enthält, denn das Unvollkommene kann niemals die Urſache des Vollkommenen ſein. Die Urſache muß entweder eben ſo viel oder mehr enthalten, als die Wirkung. Wenn die Urſache eben ſo viel enthält, als die Wirkung, ſo iſt die Wirkung formaliter in der Urſache enthalten. Wenn die Urſache mehr enthält, als die Wirkung, ſo iſt dieſe eminenter in jener enthalten: z. B. die Idee des Künſtlers ſei die Urſache des Kunſtwerkes, ſie enthalte genau daſſelbe, was im Kunſtwerke ausgeführt iſt. So iſt das Kunſtwerk formaliter in der Idee enthalten. — Der Künſtler iſt die Urſache des Kunſtwerkes. Der Künſtler enthält aber mehr, als in dem einen Kunſtwerke verwirklicht iſt. So iſt das Kunſtwerk eminenter im Künſtler enthalten.

Dieſe logiſchen Sätze ſehen wir klar und deutlich ein. Mithin ſind ſie uns eben ſo gewiß, als das cogito ergo sum

Nun finden wir in der Sphäre unſeres bewußten Seins Vorſtellungen; dieſe Vorſtellungen bedeuten Gegenſtände, gleich viel ob es eingebildete oder was ſonſt für Gegenſtände ſind. Wir finden in uns gewiſſe Dinge vorgeſtellt. Dieſe Vorſtellungen nennt Carteſius Ideen. Die

Carteſianiſchen Ideen ſind eben ſo wohl Bilder der Phantaſie, als Begriffe des Verſtandes; ſie ſtellen uns irgend einen Gegenſtand vor, ſie ſind alſo vorgeſtellte Realitäten.

Vergleichen wir dieſe Ideen unter einander, ſo zeigt ſich ſogleich, wie verſchieden ſie ihrem Inhalte nach ſind. Die eine ſtellt mehr vor, als die andere; die eine ſtellt mir ein vollſtändiges Ding vor oder eine Subſtanz, die andere nur eine Eigenſchaft deſſelben oder ein Accidenz.

Die vorgeſtellte Realität nennt Carteſius objektive Realität. Er ſagt in der Resp. auf die I. Obj.: „Was wir percipiren, als wäre es in den Objekten der Ideen, das iſt objektive in den Ideen ſelbſt."

Alſo unſere Ideen ſind ihrer objektiven Realität nach verſchieden: die eine iſt vollkommener als die andere; die Idee der Subſtanz enthält mehr objektive Realität, als die Idee eines Accidenz. Da nun nach dem obigen logiſchen Axiom jede Realität ihre Urſache haben muß, ſo müſſen auch die vorgeſtellten Realitäten oder unſere Ideen ihre Urſachen haben. Die Urſache der Idee muß eben ſo viel oder mehr Realität enthalten, als die Idee vorſtellt, d. h. in den Ausdrücken, die wir bereits kennen gelernt, die Idee muß in ihrer Urſache entweder formaliter oder eminenter enthalten ſein.

Dieſe Urſache, worin die objektive Realität der Idee wirklich enthalten iſt, nennt Carteſius den Archetyp, und er ſagt daher, im I. Theile der Principien: „Es kann alſo in uns keine Idee oder kein Bild irgend eines Dinges ſein, deſſen Archetyp nicht irgendwo, ſei es nun in uns ſelbſt, ſei es außer uns, exiſtirt, der alle ihre Realität wirklich enthält." (Neque etiam in nobis idea sive imago ullius rei esse potest, cujus non alicubi sive in nobis, sive extra nos

archetypus aliquis omnes ejus perfectiones re ipsa continens existat.)

Wenn ich nun eine Idee in mir finde, deren Urſache ich nicht ſein kann, ſo folgt von ſelbſt, daß die Urſache derſelben außer mir iſt.

Alle Ideen, die eben ſo viel oder weniger Realität enthalten, als Ich ſelbſt, können in mir als ihrer Urſache formaliter oder eminenter enthalten ſein.

Wenn aber eine Idee mehr Realität, als ich, enthält, ſo iſt es unmöglich, daß ich ihre Urſache bin: denn das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen, das Mehr nicht aus dem Weniger abſtammen. Ich demonſtrire mit den Worten des Carteſius. Er ſagt in der III. Med.: „Wenn nun eine Idee in mir iſt, die ſo große vorgeſtellte Realität hat, daß ich gewiß weiß, in mir ſei nicht ſo viel Realität wirklich enthalten, ich ſelbſt könne alſo auch nicht Urſache dieſer Idee ſein, ſo folgt daraus nothwendig: daß ich nicht allein in der Welt bin, ſondern daß Etwas noch exiſtirt, welches die Urſache iſt jener Idee.“ (Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde, me ipsam ejus ideæ causam esse posse, hinc necessario sequitur non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quæ istius ideæ est causa, etiam existere.)

Die Ideen ſtellen entweder Accidenzen oder Subſtanzen vor, wenn wir ſie nach ihrem Inhalte oder nach ihrem logiſchen Werthe unterſcheiden.

Die Idee eines Accidenz iſt oder kann wenigſtens in mir eminenter enthalten ſein; denn ich bin mehr als ein Accidenz, ich bin Subſtanz.

Die Idee einer Subſtanz iſt oder kann in mir formaliter enthalten ſein, denn ich bin (denkende) Subſtanz.

Aber die Idee einer unendlichen Substanz, wenn sich eine solche in mir findet, kann in mir weder formaliter, noch eminenter enthalten sein, denn ich bin nur eine endliche Substanz.

Also diese Idee wäre die einzige, welche mir beweist me non solum esse, die einzige, die ohne eine Ursache außer mir nicht möglich ist, die also unmittelbar die objektive Existenz darthut.

Nun finde ich unter meinen Ideen die Vorstellung eines vollkommenen Wesens oder einer unendlichen Substanz. Diese Idee kann nur von einer Ursache außer mir herrühren, folglich giebt sie mir unmittelbar die Gewißheit des objektiven Daseins.

Daß sich in mir, der endlichen Substanz, die Idee der unendlichen Substanz findet, beweist mir klar und deutlich, daß es ein Wesen außer mir giebt; denn ich sehe klar und deutlich ein, daß diese Idee nicht von mir herrührt. Diese Idee enthält mehr Realität als ich Selbst, mithin kann ich nicht die Ursache dieser Idee sein, da das Unvollkommene nie das Vollkommene erzeugen kann. Das war ein logisches Axiom, welches ich eben so klar und deutlich, als mich selbst oder als das cogito ergo sum erkannte.

Also eben so gewiß, als Ich bin, ist ein Wesen außer mir; eben so gewiß als ich weiß, daß Ich bin, eben so gewiß weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin; mit derselben Gewißheit, womit ich sage: cogito ergo sum, sehe ich jetzt, daß es eine objektive Existenz giebt, daß außer mir Raum ist für ein anderes selbständiges Wesen.

In dem cogito ergo sum war der Geist monologisch in sich selbst versunken, er hatte sich als das einsame Ich von allem Weltleben ausgeschlossen, er hatte aus allen Vorgängen seiner abgezogenen Ideenwelt keine andere Gewißheit, als die

Selbſtgewißheit des „Ich bin“ geſchöpft. Da entdeckt er, indem er dieſe Innenwelt metaphyſiſch durchgrübelt und die ſtillen Bewohner derſelben, die Ideen, Revue paſſiren läßt, mit einem Male eine Idee, welche alle übrigen übertrifft, die auf den erſten Anblick eine ganz andere Abkunft verräth, die viel zu vornehm ausſieht, um von dem bürgerlichen Geſchlechte der endlichen Subſtanzen abzuſtammen, die alſo nicht ebenbürtig iſt mit den übrigen Ideen, welche das denkende Ich bevölkern. Dieſe Idee ſagt deßhalb nicht wie die anderen zu dem denkenden Geiſte: Du biſt; ich bin nur ein Spiegel deines Weſens, nur eine Wirkung deines Vermögens, ſondern ſie ſagt ihm mit klarer und deutlicher Stimme: Ich bin, ich ſpiegle in dir ein anderes Weſen als du biſt, ein weit beſſeres, und deßhalb bin ich nicht aus dir, ſondern außerhalb deines Weſens aus einem andern entſprungen. Dieſe Idee der unendlichen Subſtanz zeigt dem Geiſte deutlich, daß er in Geſellſchaft exiſtirt, und ſo führt ſie ihn aus der einſamen Selbſtbetrachtung in die Weltbetrachtung zurück, ſie unterbricht den Monolog des cogito ergo sum und lehrt den Zweifler die Gegenſtände um ſich her erkennen.

In der Idee der unendlichen Subſtanz oder des Abſoluten erkenne ich klar und deutlich, daß es ein Weſen außer mir giebt, alſo zweifle ich nicht mehr, daß es Weſen außer mir giebt, und daß ich vermag, ſie zu erkennen. Ich werde alſo die Regel der Gewißheit auch auf die Welt außer mir oder auf die objektive Welt ausdehnen und Alles für wahr halten, was ich darin klar und deutlich einſehe.

Alſo in der Idee der unendlichen Subſtanz höre ich auf, nur meiner Selbſt gewiß zu ſein: ich bin jetzt gewiß, daß es ein Weſen außer mir giebt. Alſo höre ich auf zu zweifeln, ich habe in dem Begriff der unendlichen Subſtanz die Möglichkeit und das Princip objektiver Erkenntniß gewonnen.

Betrachten Sie die metaphyſiſche Löſung des Erkenntniß-problems in einem Bilde. Das Licht des Denkens reicht nur bis an die Grenzen der ſubjektiven Exiſtenz; jenſeits derſelben lag die nächtliche Dämmerung, welche dem Geiſte die Welt der Objekte verhüllte. Da beginnt es zu tagen, dem Geiſte geht die Sonne der unendlichen Subſtanz auf, ſie ſteigt über die Schattengrenze empor und erleuchtet ihm das Univerſum.

Behalten Sie dieſe Sonne im Auge! Ich habe das Bild nicht umſonſt gewählt. Die Sonne der unendlichen Subſtanz, welche in Carteſius aufgeht, beſchreibt in den folgenden Syſte-men ihren Tageslauf, und die folgenden Philoſophen richten auf dieſes Geſtirn ihre Teleſkope. Wenn ſie in unſerem Ze-nith ſtehen wird, ſo werden wir das Univerſum mit dem Auge Spinoza's erkennen, denn in dem Syſteme dieſes Philoſophen culminirt die Subſtanz.

Wir kehren aus dem Symbol zu der Strenge des Ge-dankens und zu der begriffsgemäßen Entwicklung zurück.

Carteſius argumentirt alſo folgendermaßen: Wir finden unter unſeren Vorſtellungen die Idee eines unendlichen Weſens; die Urſache dieſer Idee können nicht wir ſelbſt ſein, denn wir ſind endliche Weſen, alſo müſſen wir die Ur-ſache dieſer Idee außerhalb unſrer ſelbſt ſetzen. Dieſe Urſache unſerer Idee iſt das vollkommene Weſen ſelbſt, oder Gott, um den theologiſchen Ausdruck zu ſetzen, welcher dem philoſo-phiſchen Begriffe der unendlichen Subſtanz gleichkommt.

Damit haben wir zugleich die Frage beantwortet, auf welchem Wege wir zu der Idee Gottes gelangt ſind. Wir können ſie nicht aus uns ſelbſt hervorbringen, alſo müſſen wir ſie von Außen empfangen haben, wir können ſie nicht aus den Eindrücken der Sinnenwelt ſchöpfen, alſo iſt es das voll-kommene Weſen ſelbſt, das uns dieſe Idee unmittelbar gege-ben oder eingepflanzt hat.

Carteſius vermag die Idee des Unendlichen nicht aus dem ſubjektiven Denken abzuleiten, und muß ſie daher für ein göttliches Datum in uns, d. h. für eine angeborene Idee „idea innata oder indita“ erklären. Dieſe Idee — ſo drückt ſich Carteſius in Weiſe der theologiſchen Vorſtellung aus — habe uns Gott anerſchaffen und ſeinem Werke eingedrückt wie das Zeichen des Künſtlers. („Et jam non mirum est Deum me creando ideam etiam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa.“ III. Med.)

Wir ſtehen hier an der Grenze, wo die Philoſophie des Carteſius die Klarheit des philoſophiſchen Begriffs verläßt und in das tanquam theologiſcher Vorſtellungen hinüberſpielt, und ich werde Ihnen in der Kritik dieſes Syſtems ausführlich darthun, wie Carteſius bei dem einmal angenommenen Gegenſatz der endlichen Subſtanzen die unendliche Subſtanz nur äußerlich hereinziehen konnte wie einen Deus ex machina, der den Subſtanzen forthilft, wenn ſie nicht weiter können. So bald aber einmal die unendliche Subſtanz oder Gott äußerlich den endlichen Subſtanzen oder der Welt gegenübertritt, ſo iſt es nicht mehr möglich, das Verhältniß beider philoſophiſch zu begreifen, es muß äußerlich vorgeſtellt werden und die Willkür hat dann für alle möglichen Vorſtellungen freien Spielraum.

Das Abſolute oder Gott wird in dem Syſteme des Carteſius als eine beſondere Subſtanz, als ein tertium, jenſeits der wirklichen Welt dargeſtellt, und die wirkliche Welt wird eingenommen von den beiden endlichen Subſtanzen, der denkenden und ausgedehnten.

Alſo wird das Verhältniß von Gott und Welt äußerlich aufgefaßt, oder beide werden als zwei beſondere Weſen neben einander geſtellt; folglich geht die Carteſianiſche Philoſophie, was das Verhältniß von Gott und Welt betrifft,

in die gewöhnliche Vorstellung über. Denn die gewöhnliche Vorstellung trennt die Dinge und stellt sie gleichgiltig neben einander, während der Begriff die Dinge verbindet, in ihren inneren Zusammenhang eindringt und ihre wesentliche Einheit darstellt. Ich stelle mir die Dinge vor, d. h. ich stelle sie äußerlich neben einander; ich begreife oder denke die Dinge, d. h. ich beziehe sie innerlich auf einander und ruhe nicht eher, als bis ich ihre nothwendige Beziehung entdeckt habe.

Wenn nun Gott und Welt als zwei Substanzen oder als zwei selbständige Wesen unterschieden werden, wie in dem Systeme des Cartesius, so können sie offenbar nur äußerlich neben einander gestellt und eben so nur äußerlich und zufällig auf einander bezogen werden. Mithin läßt sich deren Verhältniß aus den Vordersätzen des Cartesianischen Systems nicht begreifen, es läßt sich nur vorstellen; deßhalb sagte ich, daß in diesem Punkte die Philosophie des Cartesius ihre Grenze erreiche; nachdem sie den Begriff der unendlichen Substanz entdeckt hat, gehen ihr die Begriffe aus, und wo sie von dem Verhältniß der unendlichen und endlichen Substanz redet, spricht sie in der Form der gewöhnlichen Vorstellung. Das ist nicht etwa eine Verhüllung tieferer Begriffe, sondern es ist ein Mangel derselben.

Cartesius vermag es nicht, die Welt der Erscheinungen aus dem Absoluten zu erklären, also nimmt er seine Zuflucht zu einem Worte, welches uns nichts erklärt, er redet von einem unbegreiflichen Schöpfungsakt, und so führt er uns nicht Gründe, sondern Mirakel vor, so bald er von Gott aus die Erscheinungen betrachtet. Gott habe dem Menschen diese Idee anerschaffen, er habe die Materie so und so eingerichtet: das ist die Form, in der sich diese Deductionen des Philosophen bewegen: es ist die Form, welche die Philosophie aufhebt und das asylum ignorantiæ an deren Stelle setzt.

Ich werde auf dieſe Schranke des Syſtems ſpäter in der Beurtheilung deſſelben zurückkommen, und wollte Ihnen hier nur zeigen, wie dieſe Schranke in der ganzen logiſchen Verfaſſung des Carteſianiſchen Syſtems nothwendig begründet iſt, wie dieſer Mangel der letzten Begriffe, den ich Ihnen eben dargethan, aus dem Syſteme ſelbſt hervorgeht, und deßhalb keine Untreue iſt, die uns überraſcht, ſondern eine naive Schranke, die wir begreifen. —

Geiſt und Natur, Gott und Welt werden als beſondere Subſtanzen von einander geſchieden: das iſt die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit des Carteſianiſchen Syſtems. Die gegenſeitige Beziehung dieſer Subſtanzen auf einander kann daher nur eine äußere, zufällige ſein, ſie kann alſo nicht begriffen werden, ſondern nur vorgeſtellt: das iſt der charakteriſtiſche Mangel der Carteſianiſchen Philoſophie.

Neunte Vorlesung.

Der Gottes-Begriff und das ontologische Argument. Theologie und Philosophie.

In dem Begriff der absoluten Substanz hat die Cartesianische Metaphysik ihren Gipfel erreicht. Erblicken wir von hier aus die gesammte Gedankenreihe, die uns bis zu diesem hochgelegenen Punkte geführt hat: wie ist in dem Geiste der Cartesianischen Philosophie der Begriff der absoluten Substanz entstanden?

Unsere hergebrachten Meinungen sind unwahr — einfach deßhalb, weil sie nicht geprüft und durch eigenes Nachdenken bewährt sind; daraus folgt die Nothwendigkeit des Zweifels. Aus dem Zweifel folgt die Gewißheit des Denkens. Aus dieser Selbstgewißheit folgt, daß sich das denkende Wesen absondert von dem materiellen, daß sich das Subjekt dem Objekt entgegensetzt, d. h. aus dem cogito ergo sum folgt der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz. Aus diesem Gegensatz folgt, daß wir die Objekte, da sie jenseits unseres Bewußtseins liegen, nicht zu erkennen vermögen, oder — was dasselbe heißt — aus dem Gegensatz der Substanzen folgt nothwendig das Problem der objektiven Erkenntniß.

Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn wir den Gegensatz der endlichen Substanzen überwinden, also nur durch eine dritte, gegensatzlose, unendliche Substanz.

Die Idee der unendlichen Substanz, welche wir in uns entdeckten, hatte unsere einsame Selbstgewißheit und unseren Zweifel an der gegenständlichen Welt aufgehoben, denn wir sahen klar und deutlich ein, daß diese Idee nicht von uns, sondern von einem Wesen außer uns, nämlich dem vollkommenen Wesen selbst herrühren müsse. Also mußten wir diese Idee begreifen als ein göttliches Datum oder eine angeborene Idee.

Wenn ich aber weiß, daß mein Begriff von Gott mir von Gott selbst eingepflanzt ist, so weiß ich auch unmittelbar, daß Gott existirt; also dieser Begriff beweist mir unmittelbar die Existenz, oder aus dem Begriffe Gottes folgt ohne Weiteres das Dasein Gottes.

Wie ich das cogito in sum übersetze, so übersetze ich Deus cogitatur in Deus est, oder wie ich meiner selbst unmittelbar gewiß bin, indem ich denke, so bin ich in der Idee Gottes unmittelbar der Existenz Gottes gewiß. Warum? Weil mir diese Idee, sobald ich sie in mir antreffe, zeigt, daß sie nicht mein Produkt, sondern ein göttliches Datum ist; die Gabe, die ich empfange, beweist mir unmittelbar die Existenz des Gebers, wie mich ein Souvenir unwillkürlich an die Existenz dessen erinnert, der es mir geschenkt hat.

Also in dem Begriffe Gottes liegt die Existenz Gottes, ich schaue sie darin an, und schließe sie nicht erst daraus. Die Erkenntniß Gottes ist mithin, wie das cogito ergo sum, eine Intuition, kein Schluß; eine unmittelbare, keine vermittelte oder discursive Erkenntniß.

Ich gehe nicht von dem Begriff Gottes fort zu dem Dasein Gottes, sondern in diesem Begriffe entdecke ich das Dasein; dieser Begriff ist zugleich der Beweis vom Dasein Gottes, denn er ist dieses Dasein selbst. Darin unterscheidet sich die Idee Gottes von allen übrigen Ideen oder

Vorſtellungen. Indem ich mir irgend einen Gegenſtand vorſtelle, ſo kann ich mir denken, daß er wirklich exiſtirt. Indem ich Gott oder die unendliche Subſtanz vorſtelle, ſo muß ich denken, daß er exiſtirt, d. h. aus allen übrigen Begriffen folgt nur die Möglichkeit ihrer Exiſtenz; aus dem Begriffe Gottes allein folgt die Nothwendigkeit derſelben. Bei allen übrigen Ideen unterſcheide ich ſehr wohl den Begriff von der Exiſtenz, das Weſen von dem Daſein, die Vorſtellung in mir von der Realität außer mir. Ich kann mir einen ſolchen Gegenſtand denken, alſo iſt es möglich, daß er exiſtirt; ich weiß es nicht; ich kann mir eine Chimäre vorſtellen, aber aus dieſer Vorſtellung folgt gar nicht, daß ſie exiſtirt. Nur in der Idee der unendlichen Subſtanz oder des vollkommenen Weſens fällt der Begriff mit der Exiſtenz unmittelbar zuſammen; ich kann mir ein ſolches Weſen vorſtellen, alſo muß es exiſtiren, denn ich könnte es mir nicht vorſtellen, wenn es nicht exiſtirte. Wir kommen alſo zu der höchſtwichtigen Definition, daß in der unendlichen Subſtanz Weſen und Daſein oder essentia und existentia unmittelbar zuſammenfallen, daß die Idee des vollkommenen Weſens die nothwendige Exiſtenz in ſich ſchließt.

Daher brauche ich nur den Begriff Gottes einzuſehen und ich habe auch die Exiſtenz eingeſehen, denn die Exiſtenz liegt im Begriffe. Daher iſt in dem Begriffe oder in dem Weſen Gottes zugleich ſeine Exiſtenz klar und mit demſelben Auge der Vernunft erkenne ich in einem Akte Beides: zugleich das Weſen und die Exiſtenz Gottes. So ſagt Carteſius in einem Briefe: „Gott und ſeine Exiſtenz begreifen iſt ſchlechthin daſſelbe.“ (Idem est concipere Deum et concipere quod existat.)

So iſt der Unterſchied von Weſen und Erſcheinung, von Begriff und Exiſtenz, in welchem alle endlichen Subſtanzen

befangen ſind, ausgelöſcht in der unendlichen Subſtanz. Wir unterſcheiden unſer Weſen von unſerer Erſcheinung; wir müſſen von unſerer ſinnlichen Exiſtenz abſtrahiren, um zur Erkenntniß unſeres geiſtigen Weſens zu gelangen, denn die ſinnliche Exiſtenz verbirgt oder verfinſtert unſer wahres Weſen. Dagegen die unendliche Subſtanz führt eine klare und reine Exiſtenz, worin ſich wie in einem ungetrübten Spiegel nichts als ihr Weſen darſtellt.

Dieſer Begriff der unendlichen Subſtanz iſt der höchſte metaphyſiſche Gedanke, zu dem Carteſius vorgedrungen iſt. Dieſen Begriff nimmt Spinoza zum Ausgangspunkte ſeiner Philoſophie und indem er ihn conſequent entwickelt, ſo überwindet er die Schranke des Carteſianiſchen Syſtems und verzehrt mit dem Lichte der einen ewigen Subſtanz die Schatten, welche die endlichen Subſtanzen des Carteſius auf die Gottheit werfen.

Verweilen wir noch einen Augenblick auf dieſem Gipfelpunkte der Carteſianiſchen Metaphyſik. Aus der Idee der unendlichen Subſtanz oder Gottes, welche dem menſchlichen Geiſte inwohnt, führt Carteſius den Beweis von dem Daſein Gottes.

Die Beweiſe von dem Daſein Gottes ſind das bekannte philoſophiſche Rüſtzeug der Theologie, das Inſtrument, womit der Verſtand den Glauben bewaffnet hat, die Verträge gleichſam, welche die Theologie mit der Philoſophie, der Glaube mit dem Wiſſen geſchloſſen. So bald ſich nun die Philoſophie von der Aufſicht der Theologie emancipirt und freien Gebrauch macht von dem Naturrechte des Denkens, ſo erlöſchen die alten Verträge und es beginnen jene Grenzſtreitigkeiten zwiſchen Theologie und Philoſophie, die ſich ohne Unterbrechung durch die ganze Geſchichte der neueren Philoſophie bis auf den heutigen Tag erſtrecken.

Die Theologie beginnt mit dem Glauben, die Philoſophie mit dem Zweifel. So haben Beide urſprünglich eine entgegengeſetzte Richtung. Aber die Theologie begnügt ſich nicht mit dem einfachen Glauben, ſie will den Inhalt des Glaubens beweiſen und der Religion eine verſtändige Grundlage bereiten. Das Beweiſen iſt aber die Sache der Philoſophie, und ſo nimmt die Theologie das Vermögen der Philoſophie, nämlich die Beweiskraft des Verſtandes für ihr Intereſſe in Anſpruch. Die Theologie will nur im Einklange mit dem Glauben handeln, die Philoſophie nur im Einklange mit der Vernunft; jene weiß voraus, was ſie beweiſen will, dieſe weiß das nicht voraus: dies iſt in wenigen Zügen der charakteriſtiſche Unterſchied Beider. Daher iſt ein charakteriſtiſcher Unterſchied zwiſchen den Beweiſen, womit die Theologie das Daſein Gottes ſtützt, und denen, welche die Philoſophie dafür entdeckt. Wir wollen uns dieſen bedeutſamen Unterſchied an dem Carteſianiſchen Beweiſe klar machen. Iſt auch das Objekt in beiderlei Beweiſen ſcheinbar daſſelbe, ſo iſt doch die Art des philoſophiſchen Beweiſes eine ganz andere, als die des theologiſchen.

Carteſius ſelbſt unterſcheidet ſeinen Beweis ausdrücklich von jenen Beweiſen, welche die Scholaſtik in ihrem Urheber Anſelm von Canterbury und ihrem Vollender Thomas Aquinas für das Daſein Gottes aufgeſtellt hatte. Das Uebereinſtimmende in dem Beweiſe der Philoſophen und in denen der Scholaſtiker beſteht darin, daß aus dem Begriffe Gottes die Exiſtenz oder das Daſein deſſelben geſchloſſen, daß aus dem logiſchen Sein das reale oder wirkliche Sein gefolgert wird. Dieſer Beweis, welchen Anſelm entdeckt hat, ſpielt unter dem Namen des ontologiſchen Arguments eine hervorragende Rolle in der Geſchichte der ſpekulativen Theologie. Die Bedeutung, welche der ontologiſche Beweis

in den verſchiedenen Zeiten eingenommen, iſt für die Geſchichte des Denkens charakteriſtiſch. Dieſer Beweis, welcher aus dem logiſchen Sein das wirkliche, aus dem Begriffe die Exiſtenz deducirt, kann offenbar nur Geltung haben, wenn die Identität von Denken und Sein feſtſteht. Nur dann läßt ſich behaupten, der Gedanke Gottes beweiſe deſſen Daſein, wenn Denken und Sein einander nicht entgegengeſetzt ſind. Deßhalb hat der ontologiſche Beweis in der erſten Periode der neueren Philoſophie ein unbezweifeltes Anſehen, aus der Philoſophie des Carteſius pflanzt er ſich fort in die Leibnitz-Wolfiſche Schule. Denn dieſe erſte Periode ſetzt die Einheit von Denken und Sein voraus. Dagegen die zweite Periode, die kritiſche Philoſophie, ſetzt das Anſehen des ontologiſchen Beweiſes völlig herunter, weil ſie das Denken dem Sein entgegenſetzt, und namentlich der Urheber der kritiſchen Philoſophie, Kant, ergreift entſchieden Parthei gegen das ontologiſche Argument.

Die Identitätsphiloſophie, welche die Einheit von Denken und Sein beweist, ſtellt natürlich das Anſehen des ontologiſchen Beweiſes wieder her, und namentlich hat Hegel die ſpekulative Bedeutung des ontologiſchen Beweiſes wieder zur Anerkennung gebracht.

Um uns dieſen Unterſchied theologiſcher und philoſophiſcher Beweisführung ganz klar zu machen, vergleichen wir den Beweis des Thomas mit dem des Carteſius. Thomas argumentirt nach dem Vorgange Anſelms: Die Vorſtellung von Gott iſt die Vorſtellung von dem höchſten Weſen. Das höchſte Weſen kann nicht bloß in der Vorſtellung exiſtiren, denn ſonſt würde ihm das wirkliche Daſein mangeln, alſo wäre es ein mangelhaftes, und mithin nicht das höchſte oder vollkommene Weſen. Alſo muß das höchſte Weſen ſowohl in re als in

intellectu existiren, folglich existirt Gott nicht bloß als vorgestelltes, sondern zugleich als wirkliches Wesen.

Cartesius wendet dem Scholastiker mit Recht ein, daß sein Schluß falsch sei, denn aus seiner Beweisführung folge nur, daß man sich Gott et in re et in intellectu vorstellen müsse, aber aus dieser Vorstellung folge noch lange nicht die wirkliche Existenz. Wenn ich von einer subjektiven (d. h. selbstgemachten) Vorstellung beginne, so spinne ich immer nur Vorstellungen weiter und komme niemals über mich hinaus zum Beweise der wirklichen (außer mir befindlichen) Existenz. Ich beweise nur, daß ich ein Wesen außer mir vorstelle; aber nicht, daß ein Wesen außer mir ist. Ich kann das Letztere nicht beweisen. Die scholastische Theologie trennt Gott absolut vom Menschen, also ist Gott nur transscendent, d. h. jenseits meiner, und die Vorstellung, die ich von ihm habe, ist ihm gleichgiltig: sie ist nur meine Vorstellung und kein Schluß vermag diese subjektive Sphäre zu überschreiten. Ich beweise immer nur meine Vorstellung, aber nicht jenseits derselben das Dasein Gottes. Dieser Gott beweist sich mir nicht, folglich kann ich ihn auch nicht beweisen.

Der ontologische Beweis der scholastischen Theologie ist mithin erstens falsch und zweitens unmöglich.

Er ist falsch, weil er nur eine Vorstellung beweist und sich einbildet, eine Existenz bewiesen zu haben.

Er ist unmöglich, weil ein Wesen, welches unabhängig von meinen Vorstellungen existirt und meine Gedankenwelt selbst nicht bewegt, auch nicht darin entdeckt noch daraus bewiesen werden kann. Kein Beweis führt mich über mich selbst hinaus und erfüllt die Kluft, welche zwischen mir und dem jenseitigen Wesen vorausgesetzt wird; d. h. der transscendente Gott läßt sich nicht beweisen. Jeder

Beweis, den man unternimmt, ist von vornherein unmöglich und wenn man ihn ausführt, ein purer Scheinbeweis.

Endlich die gewöhnliche Form des Beweises, d. h. der Schluß, ist überhaupt auf das Dasein Gottes oder auf das Absolute nicht anzuwenden. Warum nicht? Der Schluß, den ich aus Vordersätzen ableite, ist nur wahr, wenn die Prämissen wahr sind, und diese muß ich ebenfalls beweisen aus anderen Prämissen u. s. f. in's Endlose. Also der gewöhnliche Schlußbeweis ist nie vollendet, mithin läßt sich auf diesem Wege der discursiven Erkenntniß niemals die vollendete oder absolute Existenz beweisen. Dieser Beweis bleibt immer hypothetisch. Mithin kann man von Gott nur beweisen, daß er sein könne, aber niemals, daß er sein müsse.

Diese drei Einwände erhebe ich gegen das ontologische Argument der Theologie. Das Argument ist falsch in seinem Princip, seinem Resultat, seiner Methode.

Das Princip ist falsch, denn es soll Etwas bewiesen werden, was sich nicht beweisen läßt: nämlich das transscendente Wesen.

Das Resultat ist falsch, denn es dissimulirt einen Beweis, den es nicht liefert. Es behauptet in Wahrheit nur die Vorstellung von der Existenz Gottes, und giebt vor, die Existenz selbst bewiesen zu haben.

Die Methode ist falsch, denn der discursive Beweis paßt nicht auf das Absolute.

Dagegen der Cartesianische Beweis. Er wird freilich aufgestellt unter den Auspicien des Dogmatismus, der das ganze erste Zeitalter der neueren Philosophie charakterisirt. Allein er ist in allen Hauptsachen, in Princip, Resultat und Methode das Gegentheil des ontologischen Beweises. Er beruft sich nicht auf eine subjektive Vorstellung, sondern

auf eine angeborene Idee, d. h. auf die Existenz Gottes in uns. Wenn ich das Absolute außer uns die Transscendenz Gottes genannt habe, so nenne ich das Absolute in uns die Immanenz Gottes. Das Absolute beweist sich in mir, also brauche ich nur meine Idee von ihm klar und deutlich einzusehen, so ist mir die Existenz desselben unmittelbar gewiß. Ich brauche diese Idee nur deutlich darzustellen, d. h. zu definiren, so ist das Dasein Gottes bewiesen. Dieser Beweis ist also nicht discursiv (er geht nicht von einer Vorstellung zur andern fort), sondern er ist einfach gewiß. Der bedeutsame Unterschied des theologischen und philosophischen Beweises liegt also darin, daß der theologische Beweis auf die Transscendenz des Absoluten zielt und deßhalb fehlgeht, während der philosophische von der Immanenz des Absoluten ausgeht und deßhalb die einfache Gewißheit desselben erklärt. Dieser Unterschied ist generell: er bezieht sich nicht bloß auf Thomas und Carteſius, sondern auf Theologie und Philosophie überhaupt. Die Controversen, welche Theologie und Philosophie mit einander führen, streiten um die Transscendenz oder Immanenz der Gottheit.

Wir bemerken diesen wichtigen Gegensatz an dem ersten Philosophen der neuen Zeit, er macht sich bereits in dem ontologischen Argument des Carteſius geltend, obwohl hier in diesem Anfangspunkte der Abstand von Theologie und Philosophie noch am wenigsten groß ist. Die Scheidung beginnt erst. Aber im Fortgange der neueren Philosophie bildet sich dieser Gegensatz immer tiefer aus, und heut zu Tage bildet er das Losungswort der religionsphilosophischen Streitfrage.

Dabei übersehen wir nicht die Mängel, welche der Carteſianische Beweis hat: Die Immanenz des Absoluten wird vorausgesetzt. Wir finden in uns wie ein empirisches

Datum die Idee Gottes, wir erkennen, daß dieſe Idee ein göttliches Datum, d. h. eine angeborene Idee iſt. Aus dieſem erſten Mangel folgt der zweite. Die Idee Gottes tritt als ein neues Erkenntnißprincip neben das cogito ergo sum, während es die Sache des Philoſophen geweſen wäre, aus dem erſten Princip das zweite, aus der Selbſtgewißheit die objektive Gewißheit, aus dem cogito ergo sum die Idee des Abſoluten zu entwickeln. Dieſer Mangel im Zuſammenhange der Carteſianiſchen Gedanken bezeichnet den Charakter dieſer Philoſophie.

Aus dieſem zweiten Mangel folgt der dritte und wichtigſte. Die Immanenz des Abſoluten wird nur an einer Stelle entdeckt; ſie wird nicht bloß vorausgeſetzt, ſondern nur an einem einzigen Punkte vorausgeſetzt. Die Immanenz des Abſoluten iſt bei Carteſius, wie ein neuerer Geſchichtsſchreiber der Philoſophie das treffend bezeichnet hat, nur erſt ein mathematiſcher Punkt, der ſich in den folgenden Syſtemen peripheriſch ausdehnt und im Spinozismus das Univerſum beſchreibt. —

Die Art und Weiſe, wie Carteſius aus dem Begriffe Gottes die objektive Erkenntniß und aus der Exiſtenz Gottes die Exiſtenz der Gegenſtände ableitet, iſt eine willkürliche und geſchieht in der Form der gewöhnlichen Vorſtellung. Wir ſind gewiß, daß ein vollkommenes Weſen exiſtirt und daß alle Dinge von dieſem Weſen geſchaffen ſind. Wir müſſen alſo auch unſer Erkenntnißvermögen von Gott ableiten, und da dieſer abſolut wahrhaft iſt, ſo kann unſer Erkenntnißvermögen nicht falſch ſein, d. h. es kann nicht von Natur ſo eingerichtet ſein, daß es ſich nothwendig täuſche. Damit iſt der Zweifel im Princip überwunden. Da wir nun äußere Gegenſtände in uns vorſtellen, ſo müſſen auch dieſe Gegenſtände wirklich außer uns exiſtiren, denn ſonſt

wären unſere Vorſtellungen reine Trugbilder unſeres Erkenntnißvermögens, alſo trügeriſch, was mit der Natur des wahrhaften Gottes nicht übereinſtimmt. Darum ſind wir gewiß, daß in der That Gegenſtände außer uns exiſtiren oder daß es eine Körperwelt giebt. Damit iſt der Zweifel auch in ſeinem Objekt überwunden. So leitet Carteſius aus der Idee Gottes die Wahrhaftigkeit unſeres Erkenntnißvermögens, und aus dieſer die Exiſtenz der Objekte her.

Alſo nur durch die unendliche Subſtanz oder Gott iſt es möglich, daß wir die Dinge außer uns, oder daß die denkende Subſtanz die körperliche Subſtanz erkenne.

Carteſius unterſcheidet die unendliche Subſtanz und die endlichen Subſtanzen, und hier begegnen wir dem eigenthümlichen und flagranten Widerſpruche, welcher in dem Syſteme des Carteſius ungelöst ſtehen bleibt. Was bedeutet Subſtanz? Ein ſelbſtändiges Weſen, d. h. ein ſolches, das zu ſeiner Exiſtenz nicht eines andern Weſens bedarf, das alſo ſchlechthin durch ſich ſelbſt exiſtirt, oder die Urſache ſeiner ſelbſt iſt. In dieſem Sinne iſt aber nur Gott Subſtanz, denn nur er iſt Urſache ſeiner ſelbſt. Die endlichen Subſtanzen werden auf Gott zurückgeführt, ſie ſollen von ihm geſchaffen ſein, alſo ſind ſie nicht ſelbſtändig, denn ſie bedürfen offenbar zu ihrer Exiſtenz der Exiſtenz Gottes. Mithin ſind ſie nicht Subſtanzen. Das ſieht Carteſius auch ein, allein er vermeidet dieſe einfache und nothwendige Conſequenz durch einen Doppelſinn, der ſein ganzes Syſtem ſchwankend und unklar macht.

Im Verhältniß zu Gott ſind die endlichen Subſtanzen eigentlich nicht Subſtanzen, ſondern Geſchöpfe, weil ſie zu ihrer Exiſtenz der Mitwirkung Gottes bedürfen.

Aber ſie ſind Subſtanzen in ihrem Verhältniß zu einander, weil ſie ſich gegenſeitig ausſchließen, weil jede

das Gegentheil des andern ist und also beide selbständig neben einander existiren.

So führen die endlichen Substanzen ein Doppelleben: sie sind Gott gegenüber Creaturen, also nicht Substanzen; sie sind einander gegenüber selbständige Wesen, also Substanzen. Carteſius läßt sich diesen Widerspruch ruhig gefallen, ja er ist so naiv, daß er diese widersprechenden Begriffe zusammenreimt und die Ungereimtheit begeht, von geschaffenen Substanzen zu reden. Geschaffene Substanzen, d. h. abhängige Wesen, welche selbständig sind, eine reine contradictio in adjecto; die geschaffenen Substanzen bilden den unerträglichen Widerspruch, an welchem das System des Carteſius zu Grunde geht.

Geist und Körper sind nur in ihrem gegenseitigen Verhältnisse Substanzen, denn sie schließen sich gegenseitig aus und stehen einander abstrakt gegenüber. Darin aber besteht nach Carteſius das Wesen der Substanzen, daß sie sich gegenseitig ausschließen: — „haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant.“

Wir unterscheiden nun die Substanzen nach ihren Eigenschaften. Unter diesen Eigenschaften ist eine par excellence die Eigenschaft, die wesentliche, ohne welche die Substanz nicht gedacht, die deßhalb der Substanz als nothwendiges Prädikat beigelegt werden muß. Diese vorzügliche, wesentliche Eigenschaft nennt Carteſius Attribut.

Alle übrigen Eigenschaften sind unwesentlich, sie sind die zufälligen Eigenschaften der Substanz, d. h. Accidenzen.

Diese zufälligen Eigenschaften sind nur verschiedene Formen der einen nothwendigen Eigenschaft: verschiedene Formen, d. h. verschiedene Weisen (modi) oder Veränderungen (modificationes) des Attributs. Wie also unterscheiden sich Attribut und Modus in der Metaphysik des

Carteſius? Das Attribut iſt die weſentliche Eigenſchaft der Subſtanz. Der Modus oder die Modifikation iſt nur eine beſtimmte Form des Attributs. Ich kann mir das Attribut denken ohne den Modus, aber ich kann mir den Modus nicht denken ohne Attribut. Der Modus ſetzt das Attribut voraus, nicht umgekehrt. Nehmen wir zur Aufklärung dieſer wichtigen Begriffe das bekannte Beiſpiel.

Geiſt und Körper, die beiden endlichen Subſtanzen, unterſcheiden ſich in ihren weſentlichen Eigenſchaften. Das Weſen des Geiſtes beſteht im Denken. Alſo das Denken iſt das Attribut des Geiſtes. Das Weſen des Körpers beſteht (eine aſſertoriſche Behauptung, die wir vorausnehmen) in der Ausdehnung. Alſo die Ausdehnung iſt das Attribut des Körpers. Alles, was ich in der Sphäre des Geiſtes ſonſt noch finde, ſind nur Modifikationen des Denkens. Alles, was ich in der Sphäre des Körpers finde, ſind nur Modifikationen der Ausdehnung.

So ſind z. B. Empfindung, Wille, Vorſtellung nur Modifikationen des Denkens; und auf der andern Seite Figur, Bewegung nur Modifikationen der Ausdehnung. Die Figur ſetzt die Ausdehnung voraus, nicht umgekehrt: ich kann mir die Ausdehnung denken ohne Dreieck, aber nicht das Dreieck ohne Ausdehnung. Die Ausdehnung iſt die ſchlechthin nothwendige Eigenſchaft der körperlichen Subſtanz, d. h. deren Attribut. Die Figur iſt eine zufällige Eigenſchaft der körperlichen Subſtanz, deren Accidenz, oder in Beziehung auf das Attribut eine Modifikation deſſelben. Z. B. die dreieckige Geſtalt iſt ein Accidenz der körperlichen Subſtanz und eine Modifikation der Ausdehnung.

Dieſe Grundbegriffe der Carteſianiſchen Metaphyſik faſſe ich noch einmal mit den Worten des Carteſius ſelbſt im I. Theile der Principien kurz zuſammen:

„Um alſo recht zu philoſophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforſchen, muß man erſtlich alle Vorurtheile ablegen, d. h. Nichts gelten laſſen, ehe man es geprüft und für wahr erkannt hat. Dann müſſen wir auf unſere Begriffe achten und nur diejenigen für wahr halten, welche wir klar und deutlich einſehen. Da iſt die erſte Erkenntniß, daß wir exiſtiren, ſo weit unſer Weſen im Denken beſteht, dann daß ein Gott exiſtirt, von dem wir abhängen, und daß durch die Betrachtung ſeiner Eigenſchaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefunden werden könne, weil er ihre Urſache iſt. Das ſind in kurzen Worten die vorzüglichen Principien der menſchlichen Erkenntniß!“ —

Zehnte Vorlesung.

Die Cartesianische Physik.

Das Ergebniß der Metaphysik ist: Wir sind gewiß, daß außer uns eine Körperwelt existirt, daß wir mithin die Regel der Gewißheit auch auf diese Welt ausdehnen können, d. h. daß Alles wahr ist, was wir klar und deutlich darin einsehen. Aber auch nur dasjenige ist wahr, was wir in den Objekten klar und deutlich erkennen, d. h. was wir mit dem Gedanken darin erfassen. Die Gegenstände sind so, wie wir sie denken, aber sie sind auch nur so, wie sie gedacht und nicht so, wie sie empfunden werden.

Cartesius beginnt seine Naturphilosophie damit, daß er die Objekte außer uns, die materiellen Dinge schlechthin nur auf das Denken bezieht. Dies folgt consequent aus seinen Principien und es wird für die Naturphilosophie entscheidend.

Wir wollen uns diesen Punkt klar machen, und es ist gut, daß wir uns bereits von Cartesius, dem Vater der neueren Philosophie, über eine Sache aufklären lassen, welche in der allerneuesten Philosophie eine babylonische Begriffsverwirrung hervorgerufen hat.

Die Frage heißt: wie verhalten wir uns zu den Gegenständen, was sind die Gegenstände für uns, oder mit

welchem Vermögen können wir in die Gegenstände eindringen? Diese Frage beantwortet man gewöhnlich in folgender Weise, und man meint, sie damit ganz vortrefflich gelöst zu haben. Man sagt:

Die Gegenstände sind uns gegeben. Also müssen wir sie als etwas Gegebenes oder Vorausgesetztes aufnehmen, d. h. wir müssen uns passiv oder, wenn das besser lautet, rein empirisch dazu verhalten. Also werden wir ihnen unsern Sinn und unsern Verstand unterwerfen und abwarten, welche Eindrücke die Gegenstände darin zurücklassen: sie sind das Modell und wir die wächserne Tafel.

Diese ganze Argumentation beruht auf dem blinden Begriffe, daß uns die Gegenstände gegeben sind, oder daß das Gegebene, dasjenige, was wir vorfinden, unser Gegenstand sei. Ich nenne diesen Begriff blind, weil er sich nicht klar gemacht hat, was ein Gegenstand ist. Wir wollen uns das klar machen und mit einer sehr einfachen Reflexion ein für alle Mal die Begriffsverwirrung los werden, welche diesem Punkte anhaftet.

Was ist also Gegenstand? Doch offenbar dasjenige, was uns gegenübersteht. Dieses Gegenüber ist aber ein wechselseitiges Verhältniß, eine Reciprocität, denn offenbar müssen sich zwei Wesen gegenüberstehen, um Gegenstände für einander zu sein. Also nur dasjenige ist Gegenstand für uns, dem wir gegenüberstehen. Dieses Ding ist mein Gegenstand, das heißt so viel als: es steht mir gegenüber, das heißt so viel als: ich stehe ihm gegenüber. Nun stehe ich aber dem Dinge nicht gegenüber, wenn ich mich nicht dem Dinge gegenüberstelle, wenn ich mich nicht von dem Dinge unterscheide, oder was dasselbe heißt, wenn ich es nicht von mir unterscheide. Also das Ding ist nicht mein Gegenstand, sondern es wird erst Gegenstand, indem ich mich

von ihm unterſcheide, indem ich mein Weſen von dem ſeinigen ſondere, indem ich mich auf mich ſelbſt beziehe, d. h. indem ich als ſelbſtbewußtes oder als denkendes Weſen der Außenwelt gegenübertrete.

Mit einem Worte: es giebt keinen Gegenſtand ohne Gegenüberſtellung, kein Objekt ohne Subjekt, kein Du ohne Ich. Iſt das Ich nicht gegeben, ſo iſt auch das Du nicht gegeben; iſt das Subjekt nicht gegeben, ſo iſt auch das Objekt nicht gegeben.

Nun iſt aber offenbar das Ich nicht etwas Gegebenes, nicht von Außen empfangen, es iſt kein Effekt, ſondern causa sui. Das Ich bringt ſich ſelbſt hervor, und iſt nur, indem es ſich hervorbringt, d. h. indem es ſeiner bewußt wird. Ich werde erſt Ich, indem ich meiner bewußt werde, oder indem ich mich denke. Das Denken iſt nichts Gegebenes, ſondern es iſt ſelbſtbewußter Akt, die ſelbſtthätige Energie des Geiſtes. Wenn das Denken gegeben wäre, ſo müßte man ſich wundern, warum es ſo Vielen nicht gegeben iſt. Da aber das Denken unſere höchſte Selbſtthätigkeit iſt, ſo begreift man wohl, warum ſich Viele nicht dazu bequemen. Iſt aber das Ich nicht gegeben, ſo iſt auch das Du nicht gegeben: iſt das ſelbſtbewußte Subjekt nicht gegeben, ſo iſt auch das Objekt nicht gegeben: wenn die Gegenüberſtellung von Subjekt und Objekt nur durch den Akt des Denkens vollzogen wird, ſo entſtehen auch nur in dieſem Akte die Gegenſtände.

Alſo die Gegenſtände ſind uns nicht gegeben. Darin beſteht das πρῶτον ψεῦδος des gewöhnlichen Empirismus. Wir bringen die Gegenſtände hervor, indem wir uns ſelbſt hervorbringen. Erſt in dem Augenblicke, wo wir den Dingen gegenübertreten, treten ſie uns gegenüber oder werden ſie unſere Gegenſtände. Deßhalb werden die Dinge nur in dem

denkenden Ich oder nur dem denkenden Weſen gegenüber Objekte.

Man ſollte meinen, dieſe einfache Wahrheit müßte einleuchten und es könne dagegen keine Widerrede ſtattfinden. Allein die einfachſten und evidenteſten Wahrheiten werden dadurch ausgezeichnet, daß ſie der blöde Verſtand herabwürdigt und nachdem er ſie mißverſtanden, d. h. ihnen ſeinen Sinn untergeſchoben hat, ſo muß er ſie natürlich als Blödſinn darſtellen.

Das Ich bringt die Gegenſtände hervor — heißt nicht, es macht die materiellen Dinge, ſondern es unterſcheidet die Dinge von ſich, es unterſcheidet ſich von den Dingen und dadurch erhebt es ſie zu Gegenſtänden.

In dieſem Sinne nimmt nun Carteſius die Körperwelt. Er betrachtet ſie rein als Objekt, d. h. nicht ſo, wie ſie ſich in unſeren Empfindungen vorfindet, ſondern ſo, wie ſie ſich das Denken gegenüberſetzt.

Um alſo das Objekt zu erfaſſen oder den Gegenſtand als ſolchen, — um die Dinge zu erkennen, wie ſie an und für ſich ſind, müſſen wir von unſeren Empfindungen abſtrahiren. Denn in der Empfindung ſtehen uns die Dinge nicht gegenüber, ſondern ſie berühren uns, ſie ſind nicht unſere Gegenſtände, ſondern unſere Affekte; wir ſind nicht frei von ihnen, ſondern wir ſind unter ihrem Eindruck, wir können deßhalb auch nicht ſagen, wie die Dinge ſind, ſondern nur, wie wir ſie empfinden. Da aber die Dinge innerhalb unſerer Empfindung nicht Gegenſtände ſind, ſo dürfen wir auch nicht die Empfindungen den Gegenſtänden beilegen und mithin die ſinnliche Beſchaffenheit nicht zu einem Prädikate des Gegenſtandes machen.

Z. B. Wir empfinden Etwas roth, ſauer, hart; auf dieſe Weiſe afficirt uns Etwas von Außen; ſo findet ſich

unſer Organismus äußerlich beſtimmt. Aber das Ding, welches uns afficirt, iſt nicht Gegenſtand; Gegenſtand wird es erſt, indem wir es von uns unterſcheiden; daher dürfen wir aus der ſinnlichen Berührung nicht die Prädikate ſchöpfen, welche wir dem Gegenſtande beilegen. Wir dürfen alſo nicht ſagen, der Gegenſtand ſei roth, ſauer, hart u. ſ. f. Im Gegentheil, um den Gegenſtand zu erkennen, das Objekt in ſeiner Wahrheit zu faſſen — nicht wie es für uns, ſondern wie es für ſich iſt — müſſen wir von allen ſinnlichen Beſchaffenheiten abſtrahiren.

So bleibt uns die Körperwelt nur übrig als das abſtrakte Gegentheil unſerer ſelbſt, nur ſo iſt ſie das weſentliche Objekt unſeres Denkens. Die Natur wird erſt ein klares, durchſichtiges Objekt, wenn wir ihr den Schleier abziehen, in welchen ſie bewußtlos unſere Phantaſie und Empfindung einhüllt. Unter dieſem Schleier hatte das Mittelalter die Natur geſehen, darum war dieſem Bewußtſein gegenüber die Natur nicht zu einem ſelbſtändigen Objekte geworden, ſondern ſie blieb ein variables Geſchöpf göttlicher Willkür und menſchlicher Einbildung.

Carteſius denkt die Natur, d. h. er macht ſie zum puren Objekt, an dem Nichts von menſchlichen Zuſätzen haften ſoll, er abſtrahirt von Allem, was wir in die Natur hineintragen vermöge der Empfindung und Phantaſie, er entſchleiert die Natur, um deren nacktes Weſen zu erkennen.

Indem alſo die Körperwelt oder die Natur dem Geiſte abſtrakt entgegengeſetzt wird, ſo muß ſie von dem Denken ſchlechthin als das Gegentheil des Geiſtes oder als das Gegentheil ſeiner ſelbſt beſtimmt werden. Die Natur iſt alſo nur Materie, und die weſentliche Eigenſchaft der Materie iſt das Gegentheil des Denkens — die Ausdehnung.

Wenn wir von allen ſinnlichen Beſchaffenheiten der Körper abſtrahiren, ſo bleibt uns nur das abſtrakte Weſen des Körpers, nämlich ſeine Räumlichkeit oder ſeine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe übrig.

Wenn wir den Körper ſchlechthin dem Geiſte entgegenſetzen, ſo muß der Körper auch ſchlechthin das Gegentheil des Geiſtes ſein. Wenn das Weſen des Geiſtes darin beſteht, daß er ein Selbſt iſt, ſich auf ſich bezieht und in ſich ſeinen Mittelpunkt hat, ſo beſteht das Weſen des Körpers darin, daß er ſelbſtlos iſt, daß ihm der Mittelpunkt fehlt und daß er ſchlechthin außer ſich iſt. Die Form des Außerſichſeins iſt die Ausdehnung.

Aus dem metaphyſiſchen Principe des Carteſius, d. h. aus dem abſtrakten Gegenſatze von Geiſt und Natur folgt nothwendig, daß die Natur als ausgedehnte Subſtanz und nur als ſolche gefaßt werden kann. Iſt aber die Ausdehnung das weſentliche Attribut der Materie, — dasjenige Attribut, worin ſie ſich eben von dem Geiſte unterſcheidet, — ſo iſt alles Uebrige, was wir in der Materie erkennen, ſo ſind alle mannigfaltigen Erſcheinungen der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Darin beſteht nun das Charakteriſtiſche der Carteſianiſchen Naturphiloſophie, daß ſie alle Phänomene der Natur aus dem Principe der Ausdehnung entwickelt und als Modifikationen derſelben darſtellt.

Carteſius kann alſo, und zwar im genauen Zuſammenhange mit ſeinen metaphyſiſchen Principien, die Natur nur betrachten als ausgedehntes Ding, d. h. nur als Größe oder Quantum. Die Ausdehnung oder räumliche Quantität iſt das Weſen der Natur, die einzelnen Erſcheinungen derſelben ſind nur Modi dieſer Quantität und mithin nur quantitativ von einander unterſchieden.

Daher ist die Auffassung der Natur in dem Systeme des Cartesius rein quantitativ oder mathematisch, denn die Mathematik ist die Wissenschaft der Größenbestimmung oder der Quantität. Alle besonderen Eigenschaften der Körper werden auf das allgemeine Princip der Ausdehnung zurückgeführt; die Körper haben der Ausdehnung gegenüber keine eigenthümliche Natur, keine specifische Beschaffenheit, in der sie sich qualitativ von einander unterscheiden.

Mithin giebt es auf dem Standpunkte der Cartesianischen Naturphilosophie keine Wissenschaft von den besonderen Eigenschaften der Körper oder keine Physik. Denn die Physik unterscheidet sich darin von der Mathematik, daß sie die besondere Körperlichkeit darstellt, während diese nur auf die allgemeine Körperlichkeit geht, d. h. auf die geometrische und arithmetische Größe.

Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, und alle Veränderungen und Unterschiede der Materie sind verschiedene Formen der Ausdehnung.

Untersuchen wir nun, welche Unterschiede in der Ausdehnung möglich sind, oder welche Modifikationen die Ausdehnung erlaubt? In welcher Weise läßt sich die Ausdehnung modificiren? So entdecken wir die Principien für alle möglichen Veränderungen der Körperwelt, die Grundbegriffe, aus denen Cartesius alle Erscheinungen der Natur erklärt.

Alles Ausgedehnte läßt sich theilen, es ist also theilbar oder es besteht aus Theilen. Diese Theile stehen zu einander in einem bestimmten Verhältniß; sie bilden eine bestimmte Figur oder Gestalt. Endlich, dieses Verhältniß läßt sich ändern. Die Theile können ihre gegenseitige Beziehung modificiren, d. h. sie können sich von einander entfernen oder einander nähern, d. h. sie sind beweglich.

Alſo die Ausdehnung erlaubt die Theilung, die Geſtaltung, die Bewegung, oder ſie iſt theilbar, geſtaltungsfähig, beweglich. Und da das Weſen der Materie in der Ausdehnung beſteht, ſo iſt die Materie theilbar, geſtaltungsfähig, beweglich, oder divisibilis, figurabilis, mobilis.

So erklärt Carteſius im II. Theile der Principien, daß er in ſeiner Naturphiloſophie keine andere Materie anerkenne, als die materia divisibilis, figurabilis, mobilis, mit der ſich die Geometrie beſchäftige, und daß er alſo in der Materie nichts Anderes betrachte, als die Theilungen, die Geſtaltungen, die Bewegungen: divisiones, figuras, motus. (Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. [Pr. phil. II. 64.])

Alſo die ausgedehnte Subſtanz oder die Natur läßt ſich theilen, geſtalten, bewegen: darin ſind alle ihre Modifikationen erſchöpft; daraus müſſen alſo ſämmtliche Erſcheinungen der Natur hergeleitet werden.

Wir dürfen uns dieſe Principien nur deutlich und klar entwickeln, ſo werden wir aus dem Geſichtspunkte des Carteſius das geſammte Weltgebäude überſchauen und in ſcharfen Zügen den Grundriß deſſelben erkennen.

Wir wiſſen aus früheren Sätzen, daß die Ausdehnung das Attribut der Materie iſt, oder daß das Weſen des Körpers lediglich in der Ausdehnung beſteht. Wenn aber die Ausdehnung die weſentliche Eigenſchaft der körperlichen Subſtanz iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß wir die Ausdehnung nicht ohne Körper denken können, daß es mithin keine körper-

loſe Ausdehnung giebt, oder was daſſelbe heißt keinen Raum ohne Körper. Es giebt keinen leeren Raum. Das wäre die erſte Conſequenz aus dem Principe der Carteſianiſchen Naturphiloſophie.

Wo Raum iſt, da ſind auch Körper, aber auch nur Körper. Im Raum iſt nur Raum für Körper und die Körper ſind nur im Raume. Alſo durch den ganzen Raum, ſo weit er geht, erſtreckt ſich die Körperwelt.

Wie weit geht der Raum? Offenbar ſo weit als die Ausdehnung. Das Weſen der Ausdehnung beſteht aber darin, daß ſie ſich theilen läßt, alſo würde die Ausdehnung da aufhören, wo die Theilung oder die Möglichkeit der Theilung aufhört. Das Untheilbare oder das Atom wäre mithin die Grenze der Ausdehnung.

Wenn wir nun die Ausdehnung theilen, ſo erhalten wir Theile der Ausdehnung oder Ausgedehntes. Alles Ausgedehnte iſt aber von Neuem zu theilen, und wenn wir die Theilung auch nicht realiter vornehmen können, ſo läßt ſie ſich doch in Gedanken vollziehen, d. h. alles Ausgedehnte iſt wiederum theilbar. Mithin ſetzt ſich die Theilung oder die Theilbarkeit der Ausdehnung in's Endloſe fort; wir treffen innerhalb der Ausdehnung nur Ausgedehntes, d. h. Theilbares, und nie einen Theil, der aufhörte, ein Theil zu ſein oder ſchlechthin untheilbar wäre. Daraus folgt der evidente Satz; es giebt keine Atome, mithin giebt es auch keine Grenze der Ausdehnung. Alſo iſt die Ausdehnung grenzenlos.

Es giebt keinen leeren Raum, d. h. wo Raum iſt, da ſind Körper.

Es giebt keine Atome, d. h. es giebt keine Grenze der Ausdehnung, alſo keine Grenze des Raumes, alſo keine Grenze der Körperwelt. Die Körperwelt iſt end-

los. Der Zuſammenhang der Ausdehnung iſt ein ſtetiger; es findet ſich nirgends ein Punkt, wo er abbricht, es giebt keine Atome, die ihn aufheben.

Mithin iſt auch der Zuſammenhang der Körperwelt ein ſtetiger. Es giebt nur eine Körperwelt, und dieſe iſt endlos, oder es giebt nur eine Materie, und dieſe eine Materie iſt durch das ganze Univerſum verbreitet, oder es giebt außerhalb unſerer Selbſt, dem Denken gegenüber nur eine Welt, und dieſe eine Welt iſt materiell.

In dieſen einfachen, abſtrakten Sätzen weht die ſcharfe Morgenluft der neuen Weltanſchauung. Die Mondnacht des Mittelalters iſt niedergegangen; die Grenzen der Dinge verſchwimmen nicht mehr in dem magiſchen Scheine des Mondlichtes, ſie huſchen nicht mehr wie körperloſe Schatten an uns vorüber; der poetiſche Dämmer, womit der mittelalterliche Glaube die Natur eingehüllt und den Verſtand benebelt hatte, weicht, und das klare Geſetz verſcheucht die Nebelbilder der Phantaſie. Es iſt hell geworden, und wir ſehen jetzt die Dinge um uns her in ihren palpablen, körperlichen Umriſſen. Mit einem einzigen klaren Begriffe wird die Natur gereinigt von den Anthropomorphismen der Einbildungskraft, werden die Welten verknüpft, die ein frommer Glaube träumeriſch getrennt hatte, wird das Univerſum in ſeiner Einheit und Integrität wieder hergeſtellt aus dem Bruche, in den es das mittelalterliche Bewußtſein hineinphantaſirt hatte.

Es giebt keinen leeren Raum. Wo Raum iſt, da ſind auch Körper. Wo ſind die körperloſen Weſen geblieben, mit denen Religion und Poeſie des Mittelalters den Raum bevölkert hatten? Sie ſind verſchwunden, denn es giebt für ſie keinen Raum mehr.

Es giebt keine Atome. Alſo die Ausdehnung iſt

endlos. Alſo iſt die Körperwelt unendlich und mithin giebt es außer ihr keine anderen Welten. Es giebt außer uns nur eine Welt, und dieſe eine Welt iſt materiell. Wo ſind die Welten jenſeits des Raumes geblieben, wo die ſieben Himmel, welche die Phantaſie des Mittelalters jenſeits der wirklichen materiellen Welt geträumt hatte? Sie ſind verſchwunden, denn die wirkliche Welt hat ſich ausgedehnt, die Ausdehnung iſt zudringlich geworden, ſie durchdringt die ganze Welt und läßt nirgends eine Stelle leer für ein gemüthliches Luftſchloß; ſie iſt ſchlechthin unerbittlich.

Es giebt keinen leeren Raum, d. h. der Raum dient nicht mehr der Phantaſie, er dient nur noch den Körpern. Die Phantaſie hat ihr Reich im Raume verloren und ihre Sommernachtsträume ſind zerfloßen.

Es giebt keine Atome, der Raum iſt endlos. Damit hat die Phantaſie ihre Reiche jenſeits des Raumes verloren und die Menſchheit fällt aus dem ſiebenten Himmel herunter. —

So muß man die Sätze des großen Carteſius verſtehen, um ſie in ihrer ganzen Bedeutung zu erkennen; es ſind nicht gleichgiltige Sätze, die unſere Weltanſchauung unberührt laſſen, ſondern es ſind Wahrheiten, rückſichtsloſe Wahrheiten, die ſich erſchütternd Luft machen, die wie eine vernichtende Lawine alle Wolkenkuckucksheine der mittelalterlichen Phantaſie über den Haufen werfen. Es klingt freilich ſehr hart und abſtrakt, wenn die Natur aus einer Wunderwelt, in welcher alle Geburten der Phantaſie und alle Geſchöpfe des Glaubens einen freien Spielraum fanden, ſich plötzlich verwandelt in kalte Modifikationen des Ausdehnung; wenn die Natur, die noch eben allen Wünſchen der Einbildungskraft gehorcht hatte, ſich plötzlich dem Geiſte als todte Materie

entgegenhält, die nach einfachen Geſetzen procedirt und ſich nur theilen, geſtalten, bewegen läßt.

Wenn der Glaube an alles Mögliche gemüthlich iſt, wenn der Menſch in Luftſchlöſſern ſeine Heimath ſucht, ſo iſt es wahr, die Philoſophie iſt gemüthlos; ſie iſt es immer geweſen und wird es immer bleiben. So lange die Gemüther der Menſchen die Märchen lieber haben als die Vernunft, verzichtet die Philoſophie gern darauf, eine gemüthliche Wiſſenſchaft zu ſein. —

Die Natur, wie ſie dem Geiſte gegenüberſteht, oder wie wir ſie denkend uns gegenüberſetzen, alſo die Natur als reines Objekt, iſt die Materie. Die Natur als das Gegentheil des Geiſtes oder als fixirtes Objekt iſt die ausgedehnte Materie. Die Materie iſt nur ausgedehnt zu denken, ſo bald ſie als das abſtrakte Gegentheil, gleichſam als der Contrapunkt des Geiſtes gefaßt wird. Iſt aber die Ausdehnung das weſentliche Attribut der Materie, ſo ſind alle Phänomene der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Alle Modifikationen der Ausdehnung laſſen ſich zurückführen auf dieſe drei: die Theilung, die Geſtaltung, die Bewegung; und da das Weſen der Materie in der Ausdehnung beſteht, ſo iſt die Materie theilbar, geſtaltungsfähig, beweglich. Darin ſind alle Modifikationen der Ausdehnung erſchöpft, und alle Erſcheinungen der Natur müſſen aus ihnen hergeleitet werden.

Hieraus ergeben ſich nun für die Geſtalt und die Bewegung der Körper die erſten und einfachſten Beſtimmungen.

Da die Körper nur ausgedehnt ſind, ſo dürfen wir ſchlechthin nichts Untheilbares in ihnen annehmen. Mithin fehlt ihnen der Mittelpunkt oder das Centrum, alſo muß ihre Geſtalt abſolut excentriſch, ihre Richtung abſolut centrifugal ſein. Die Körpergeſtalt, welche von einem Mittelpunkte aus

regiert wird, iſt die ſphäriſche Geſtalt oder die Kugel; die Bewegung, welche von einem Mittelpunkte oder von einem Centrum aus regiert wird, iſt die ſphäriſche oder cirkelförmige Bewegung.

Da nun die Corpuskeln des Carteſius ſchlechthin des Mittelpunkts entbehren, weil ſie nur ausgedehnt ſind, ſo folgt von ſelbſt, daß weder ihre Geſtalt, noch ihre Bewegung ſphäriſch ſein könne. Mit andern Worten, die Körper ſind nicht kugelförmig geſtaltet und ſie bewegen ſich nur in geraden Linien.

Die Theilbarkeit, die Figurabilität, die Beweglichkeit, ſind die Modifikationen der Ausdehnung; ſie müſſen daher dem Weſen der Ausdehnung ſchlechthin gehorchen. Die Theilbarkeit muß die Atome, die Figurabilität die Sphären, die Beweglichkeit die Cirkel ausſchließen.

Die Theilbarkeit beſteht darin, daß von einem Punkte oder Orte der Ausdehnung zu einem andern fortgegangen wird. Mithin iſt die Theilbarkeit nicht ohne eine Bewegung und zwar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Die Figurabilität beſteht darin, daß ſich die Theile äußerlich trennen und verbinden, ſich gegenſeitig entfernen oder nähern, d. h. ihre Orte gegen einander verändern. Mithin iſt die Figurabilität nicht ohne eine Bewegung, und zwar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Endlich, die Beweglichkeit beſteht darin, daß ein Theil ſeinen Ort ändert, oder von einem Orte an einen andern Ort verſetzt wird. Mithin iſt die Bewegung rein örtlich, ſie iſt Ortsveränderung oder Verſetzung, translatio.

Wir ſehen alſo klar und deutlich ein, daß alle Modifikationen der Ausdehnung in der Bewegung beſtehen, daß mithin alle Erſcheinungen der Natur auf das Princip der Bewegung zurückgeführt werden müſſen. Carteſius ſagt

Pr. II. 63.: „Aller Wechsel der Materie oder die Mannigfaltigkeit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab.“ (Omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu.)

Die Bewegung selbst besteht aber darin, daß ein Körper oder ein Theil der Ausdehnung seine Lage verändert, seinen Ort verläßt oder, um uns genau auszudrücken, daß ein Körper aus seiner Lage herausgebracht, aus einem Orte in einen andern versetzt wird. Die Bewegung ist nur örtliche Bewegung, Ortsveränderung, Versetzung oder translatio.

Nun wissen wir aber, daß das Wesen des Körpers schlechthin in der Ausdehnung besteht oder, was dasselbe heißt, in dem Raume, den er einnimmt, d. h. in seiner räumlichen Lage. Mithin kann der Körper diese räumliche Lage nicht aus sich selbst heraus verändern, denn das hieße sein Wesen verändern. Der Körper kann sich also nicht selbst von einem Orte zum andern bewegen, denn er hat kein Selbst, weil er nur ausgedehnt ist.

Die Körper des Carteſius sind nicht schwer, sie sind nur träg. Carteſius nimmt die Schwere als eine sinnliche Beschaffenheit des Körpers, d. h. als eine Eigenschaft, die wir empfinden, die der Körper nur in Beziehung zu unserem Organismus, nicht in Beziehung zu unserem Denken, also nicht als Gegenstand hat. Die Schwere gehört mithin nicht zu dem Wesen des Körpers, sie kommt der Materie nicht an und für sich zu. Ist aber die Schwere keine wesentliche Eigenschaft des Körpers, so hat der Körper auch keinen Grund, sich selbst zu bewegen. Denn nur in den schweren Körpern liegt das Streben zu fallen oder sich zu bewegen, nur die schweren Körper suchen das Centrum, von dem sie angezogen werden, den mathematischen Punkt, in wel-

chem die materielle Ausdehnung negirt ist. Die schweren Körper allein haben eine centripetale Bewegung, eine Bewegung aus eigenem Antrieb.

Nur wenn die Schwere zu der Natur des Körpers gehört, folgt aus der Natur des Körpers die Bewegung; also nur dann hat der Körper eine eigene, immanente Bewegung. Die Corpuskeln des Carteſius ſind nicht ſchwer, ſie ſind abſolut bequem. Sie haben mithin auch keine eigene Bewegung. Die Bewegung der Corpuskeln geht nicht aus einer eigenthümlichen vis des Körpers ſelbſt hervor, ſie iſt daher nicht eine actio des Körpers ſelbſt. Die Körper des Carteſius können ſich nicht ſelbſt bewegen, ſie können nur bewegt werden; ſie ſind wie die neugeborenen Kinder, die noch nicht gehen können.

Unſer Reſultat iſt: alle Modifikationen der Ausdehnung oder alle Erſcheinungen der Natur beſtehen nur in der Bewegung, und die Bewegung iſt nur Translation von einem Orte zu einem andern. Dieſe örtliche Bewegung iſt den Körpern nicht immanent, ſie können ſich nicht ſelbſt aus ihrer Lage herausbringen, ſie müſſen von Außen her bewegt werden. Alſo die Bewegung iſt rein äußerlich. Dieſe Bewegung, die nur durch äußere Urſachen bewirkt wird, iſt die mechaniſche Bewegung. Mithin beſtehen alle Veränderungen in der Natur lediglich in der mechaniſchen Bewegung, oder die Carteſianiſche Philoſophie erkennt in dem Mechanismus das höchſte Naturgeſetz, das beherrſchende Princip aller Naturerſcheinungen. Hieraus ergeben ſich die drei Geſetze der Carteſianiſchen Naturphiloſophie als einfache Conſequenzen:

1) Das Weſen des Körpers beſteht in der Trägheit. Mithin kann ein Körper nur von Außen her oder durch die Gewalt eines andern Körpers aus ſeiner Lage gebracht

werden. Er kann alſo nur durch den Stoß bewegt werden. Der bewegte Körper kann nur durch einen andern Körper in ſeiner Bewegung gehemmt oder wieder zur Ruhe gebracht werden. Ohne auf den Widerſtand eines andern Körpers zu ſtoßen, würde ein bewegter Körper ſeine Bewegung in's Endloſe fortſetzen; er müßte zufolge ſeiner Trägheit ein perpetuum mobile ſein.

2) Der bewegte Körper, weil er nur der Ausdehnung gehorcht, nimmt die geradlinige Richtung.

3) Wenn zwei bewegte Körper auf einander treffen, ſo entſteht Stoß und Gegenſtoß. Sind Stoß und Gegenſtoß gleich kräftig, ſo ſetzen die Körper ſich gegenſeitig in Ruhe. Sind ſie ungleich, ſo ändert ſich Richtung und Bewegung. Die geringere Kraft verläßt ihre Richtung und geht der ſtärkeren Kraft aus dem Wege. Dieſe behält ihre Richtung, allein ſie hat durch den Widerſtand der geringeren einen Theil ihrer Bewegung verloren. Bei dem Zuſammenſtoß ungleicher Kräfte modificirt die geringere Kraft ihre Richtung; die größere ihre Geſchwindigkeit.

Nach dieſen Geſetzen procedirt die Materie, nicht bloß die ſogenannte anorganiſche, ſondern eben ſo ſehr die organiſche. Die geſammte Natur gehorcht dem Geſetze der mechaniſchen Bewegung, als dem höchſten: ſie iſt alſo nichts als Maſchine. Auch der thieriſche Organismus wird von Carteſius folgerichtig nur mechaniſch erklärt; die Geſetze des Mechanismus, welche die todte Materie regieren, bewegen mit derſelben Unwiderſtehlichkeit auch die lebendige.

Elfte Vorlesung.

Der Charakter der Cartesianischen Physik und das psychologische Problem.

Wir haben die Aufgabe gehabt, die Cartesianische Physik darzustellen, und wir behalten uns vor, sie mit dem gesammten System zu beurtheilen, so bald wir die Betrachtung desselben erschöpft haben werden. Indessen können wir die physikalischen Begriffe des Cartesius nicht verlassen, ohne den allgemeinen Charakter derselben wenigstens so weit zu bestimmen, daß der Werth davon richtig geschätzt und die Bedeutung der Cartesianischen Physik ihrem Geiste gemäß aufgefaßt werden könne. Diese richtige Schätzung hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, die wir versuchen wollen, aus dem Wege zu räumen.

Wir stellen uns zwei Ansichten gegenüber, die um so mehr zu beachten sind, je eifriger sie sich auf die Naturwissenschaft selbst berufen und zu Gunsten der Naturwissenschaft den Werth und die Originalität der Cartesianischen Physik bestreiten.

Es ist zu vermuthen, daß die naturkundige Wissenschaft der Gegenwart auf die Physik des Cartesius vornehm herabblicken und in dem Selbstgefühl ihres eigenen reichen Besitzes

den Philosophen gering schätzen wird, der von den Gesetzen der Natur nur Wenig erkannte und die Anmaßung hatte, einen engen und im Grunde sterilen Begriff auf die ganze natürliche Welt auszudehnen. Denn der Naturbegriff des Cartesius giebt höchstens den Rahmen um das lebensvolle Gemälde, welches die Naturwissenschaft von eigentlichem Charakter seitdem ausgeführt hat.

Die ungeheure Differenz der Cartesianischen Physik und der heutigen Naturwissenschaft leuchtet augenblicklich ein zum Vortheil der letzteren. Es ist der Unterschied des Reichen und Armen. Indessen ist es roh, wenn der Reiche den Armen gering schätzt, und zugleich thöricht, wenn, wie in diesem Fall, der Reiche und der Arme eine Person sind. Die gegenwärtige Naturwissenschaft ist der Reiche, der in der Cartesianischen Physik seine frühere Armuth erblickt, die er in dem Laufe der Zeit mit dem Fleiße des arbeitsamen Forschers besiegt hat. Er verdankt seinen Reichthum seiner Armuth: wenn er es einsieht, wird sich seine Geringschätzung in gerechte Achtung verwandeln.

Hier begegnen wir der andern Ansicht, die uns diese Einsicht verweigert und nicht zugestehen will, daß die Cartesianische Physik ein großes Moment in der Entwicklung der Naturwissenschaft bildet, vielmehr selbst im naturwissenschaftlichen Geiste ihres eigenen Zeitalters betrachtet als eine wesenlose Erscheinung dasteht.

Die geschichtskundige Naturwissenschaft fällt gegen die Cartesianische Physik dieses Urtheil der Verwerfung: Cartesius soll der Naturwissenschaft seines Zeitalters, repräsentirt durch die großen Astronomen Galiläi und Keppler nicht gleichgekommen sein, ja sogar die Ergebnisse der wirklichen Naturforschung eher verkümmert als befördert haben. Wir müssen, was die materialen Wahrheiten, die Facta der Natur-

wissenschaft betrifft, einräumen, daß die Physik in Galilei mehr entdeckt, als die Philosophie in Cartesius begriffen hat. Diese Ueberlegenheit wollen wir den Heroen der speciellen Naturforschung nicht schmälern, und der Philosoph soll in diesem Punkte mit seinen Begriffen zurücktreten.

Aber wir finden überhaupt in dieser Region der physikalischen Thatsachen, welche die specielle Naturforschung an's Licht bringt, weder den Charakter noch das eigentliche Verdienst der Cartesianischen Physik. Ihre Originalität ist nicht eine einzelne Entdeckung, sondern die totale Reform des Naturbegriffs, bei der, wie uns scheint, die Philosophie eben so sehr betheiligt ist, als die specielle Naturwissenschaft. Kein Physiker und kein Naturphilosoph vor Cartesius hat mit gleicher Abstraktion das menschliche Bewußtsein so weit von der Natur entfernt und zurückgezogen, daß diese als ein bloßes Objekt, d. h. als ein anderes, fremdes, von dem Geiste entblößtes Wesen dem menschlichen Bewußtsein gegenübertreten konnte. Wenn Geist und Natur sich in dieser Weise gegenüberstehen als gleichberechtigte Substanzen, deren jede selbständig für sich existirt, so kann der Geist fortan nur noch ein rein objektives, d. h. ein bloß wissenschaftliches Interesse an der Natur fassen, aber nicht mehr ein religiöses, denn die unmittelbare Copula beider ist zerschnitten; so kann die Natur nur noch ein Problem des menschlichen Denkens, aber nicht mehr eine Macht des menschlichen Gemüthes, weder eine heimliche, noch eine unheimliche, bilden, denn die Natur ist kein Gebilde der Phantasie, sondern das starre Objekt des Geistes.

Diesen Dienst hat Cartesius, und er allein, der Philosophie erwiesen: er hat die Natur für sie erobert.

Zum ersten Male erscheint die Natur bis auf die letzte Spur gereinigt von allen menschlichen Satzungen, denn die

Phantaſie mit allen ihren Geſchöpfen iſt durch den Carteſianiſchen Zweifel aus der Natur vertrieben und dieſe ſich ſelbſt und dem eigenen Genius zurückgegeben worden. Die reine Natur iſt das Objekt der reinen Naturwiſſenſchaft, und wenn Carteſius das unläugbare Verdienſt hat, aus letzten Gründen alles fremde Gedankenweſen aus der Natur verbannt zu haben, ſo gebührt ihm auch das andere Verdienſt, welches unmittelbar aus jenem folgt: die Naturwiſſenſchaft gereinigt zu haben von allen auswärtigen Begriffen. Er hat die negative Bedingung hergeſtellt, ohne welche reine Naturwiſſenſchaft nicht möglich iſt, und die Phyſik dieſes Philoſophen iſt das wohlthätige Fegefeuer geweſen, in welchem eines der gröbſten Vorurtheile der Naturwiſſenſchaft, die ſubjektive oder äußere Teleologie verzehrt worden.

Dieſen Dienſt hat Carteſius, und er allein, der Naturwiſſenſchaft erwieſen. Aus ſeinem Naturbegriff folgt unmittelbar, daß die Natur dem Geſetze eigener Cauſalität gehorcht und ſich nicht für fremde Zwecke verpflichtet. Man wende uns nicht den Gott des Carteſius ein als Zeugniß gegen die Integrität der Natur, denn wir wiſſen bereits, was es mit jenem Gott auf ſich hat. Das iſt nicht mehr der Gott Auguſtins, der Deus, welcher ex nihilo ſchafft, ſondern der Deus, welcher ex machina wirkt; ein mechaniſcher Gott, der in Wahrheit nichts iſt, als eine phyſikaliſche Hilfsconſtruktion, dieſer Gott iſt nicht mehr die abſolute Willkür, welche nach Zwecken herrſcht, ſondern bloße Cauſalität, welche mechaniſch wirkt, eine Cauſalität, die ſich nur deßhalb in das ſupranaturale Gebiet flüchtet, weil das wirkliche Univerſum noch in den Gegenſatz endlicher Subſtanzen zerfällt. Man gedulde ſich, bis der Geiſt der Carteſianiſchen Philoſophie vollendet iſt, er iſt es noch

nicht in Carteſius ſelbſt: dann wird ein zweites Fegefeuer von jener ſupranaturalen Cauſalität auch das supra verzehrt haben und der Gott der Carteſianiſchen Philoſophie ſein Geheimniß offenbaren in dem Worte Spinoza's: Deus **sive** natura.

Die Naturforſcher, welche heute gegen alle Teleologie in der Natur zu Felde ziehen (wir unterſuchen hier nicht, ob mit Recht oder Unrecht) und ſich einer großen phyſikaliſchen Wahrheit rühmen, wenn ſie zu Gunſten der Cauſalität die Teleologie vernichten, mögen ſich beſinnen, wer der Autor dieſer Wahrheit iſt, und wenn ſie Spinoza anrufen, ſo mögen ſie nicht vergeſſen, daß ohne Carteſius kein Spinoza exiſtirt hätte, daß Spinoza ſelbſt der vollendete Carteſius iſt. Dann werden ſie aufhören, den Carteſius als einen Fremdling der Naturwiſſenſchaft zu behandeln. —

Aus dem Carteſianiſchen Naturbegriff folgt von ſelbſt, daß ſich die ganze Natur auflöst in den einförmigen Proceß mechaniſcher Bewegung. Der eine Körper bewegt den andern, alſo iſt der eine der bewegende, der andere der bewegte, und in der äußeren Weiſe des Stoßes entſpringt und verbreitet ſich die Bewegung. Allein hier fällt ein Widerſpruch in die Augen. Die geſammte Körperwelt iſt eine Kette von Bewegungen: wo iſt das erſte bewegende Glied?

Innerhalb der Körperwelt ſelbſt läßt ſich das primum movens nicht entdecken, denn die Körper bewegen ſich nicht ſelbſt; mithin giebt es in der Natur nur eine abgeleitete, mitgetheilte, aber keine urſprüngliche Bewegung. Die ausgedehnte Subſtanz iſt nur beweglich, nicht bewegt.

Carteſius muß deßhalb die Urſache der Bewegung, das erſte bewegende Glied jenſeits der Körperwelt ſuchen und Gott als die causa efficiens der körperlichen Bewegung darſtellen.

Wie der Deus in der denkenden Subſtanz oder im menſchlichen Geiſte die objektive Erkenntniß bewirkt, ſo bewirkt er in der ausgedehnten Subſtanz oder in der Natur die Bewegung.

Ohne dieſe Vermittlung der dritten Subſtanz, welche in der Philoſophie des Carteſius wie eine ſcholaſtiſche Hilfsconſtruktion ausſieht, ſchließen ſich die beiden endlichen Subſtanzen Geiſt und Natur im abſtrakten Gegenſatze gegenſeitig aus. Der Geiſt ſteht in der abſtrakten Selbſtgewißheit des cogito ergo sum auf der einen Seite; die Natur als ſelbſtloſe Materie oder träge Ausdehnung auf der andern. Der Geiſt hebt ſeinen Gegenſatz gegen die Natur auf, indem er ſie erkennt; die Materie hebt ihren Gegenſatz gegen den Geiſt auf, indem ſie ſich bewegt und ſo die ſtarre Ruhe des trägen Außerſichſeins überwindet. Allein ſo lange beide, Geiſt und Materie, als entgegengeſetzte Subſtanzen fixirt werden, ſo können ſie ihren Gegenſatz nicht aus eigenem Vermögen auflöſen: der Geiſt kann nicht aus eigener Kraft die Natur erkennen, die Natur kann nicht aus eigener Kraft ſich bewegen.

Beides geſchieht vermittelſt und vermöge der dritten Subſtanz. Gott iſt das Princip der objektiven Erkenntniß und der materiellen Bewegung; er iſt für den Geiſt die angeborene Idee, die ihm die objektive Exiſtenz klar macht; er iſt für die Materie das primum movens, das in der Körperwelt die Bewegung erzeugt. In der Erkenntniß der Natur, d. h. in der mechaniſchen Phyſik, erreicht die Carteſianiſche Philoſophie ihren Begriff, und hier liegt ihr eigentlicher Schwerpunkt. Die Befreiung des Denkens, dieſer erſte, aufräumende, energiſche Akt des Carteſius iſt der Wille zu ungetrübter Erkenntniß; das Objekt jenſeits des Geiſtes, die Natur ſoll erkannt werden, das iſt der Zweck, und das freie Den-

ken iſt im Grunde nur das Mittel, das für dieſen Zweck aufgewendet wird.

Die Erkenntniß der Natur, die Phyſik, iſt das Herz der Carteſianiſchen Philoſophie, ſie iſt auf das Weſen der Dinge, d. h. auf die Natur, gerichtet, und deßhalb ihrem Charakter nach Naturalismus, wie die geſammte dogmatiſche Philoſophie vor Kant. Der erſte Begriff, den die neuere Philoſophie in Carteſius von der Natur faßt, erblickt nur erſt die geiſtloſe Materie, die todte Ausdehnung, den Proceß der mechaniſchen Bewegung.

Hier liegt der eigentliche Terminus, der die Philoſophie des Carteſius begrenzt und über den ſich dieſelbe nicht hinauswagen kann. So bald ſie das Gebiet der Natur überſchreitet und über das Reich der geiſtloſen Materie hinausgeht, verwickelt ſie ſich in unauflösliche Schwierigkeiten. Carteſius vermag die Menſchenwelt nicht zu begreifen, denn die beiden Elemente, die er genau von einander ſondert und in abſtrakter Weiſe trennt, Geiſt und Natur, ſind in dem menſchlichen Weſen zu einer concreten Einheit verſchmolzen: das menſchliche Individuum iſt beides in Einem, zugleich Geiſt und Natur, denkende und ausgedehnte Subſtanz.

Der Menſch bildet alſo den leibhaftigen Widerſpruch gegen die Lehre des Carteſius, er iſt der realiſtiſche Mephiſto, der dem Geiſte, der denkenden Subſtanz in der Carteſianiſchen Philoſophie zuruft: „Du biſt Körper!“ er iſt zugleich der idealiſtiſche Fauſt, der dem Körper, der ausgedehnten Subſtanz, zuruft: „Du biſt Geiſt!“

Der Menſch beweist, was Carteſius läugnet, die Einheit von Geiſt und Natur. In der Carteſianiſchen Philoſophie ſchließen ſich Geiſt und Natur aus, wie zwei verſchiedene Welten, zwiſchen denen keine natürliche, unmittelbare

Affinität stattfindet. Der Geist enthält die actus cogitativi, deren gemeinsamer Begriff die cogitatio ist. Die Natur enthält die actus corporei, deren gemeinsamer Begriff die extensio ist. Aber cogitatio und extensio sind, wie Carteſius ſich Resp. III. ausdrückt, toto genere von einander verſchieden: ſie ſind verſchiedene Subſtanzen.

Alſo muß alles Geiſtige vom Körper, alles Körperliche vom Geiſte verneint werden. Geiſt und Körper exiſtiren unabhängig von einander. Sie ſind jedes für ſich ſelbſtändige und vollſtändige Weſen: substantiae completae. Allein der Menſch? Er iſt nicht bloß Geiſt und eben ſo wenig bloß Körper. Im Menſchen alſo iſt der Geiſt keine vollkommene Subſtanz und eben ſo wenig der Körper, denn beide müſſen ſich in ihm vereinigen und ergänzen. Im Menſchen ſind mithin Geiſt und Körper substantiae incompletae.

Aber die substantia incompleta iſt ebenfalls, wie die substantia creata, ein logiſcher Widerſpruch. Iſt die Subſtanz das ſelbſtändige Weſen, ſo kann ſie weder ein Geſchöpf ſein, denn dann iſt ſie abhängig, noch ein Theil, denn dann iſt ſie unvollſtändig. In Beziehung auf Gott werden die Subſtanzen Geſchöpfe, d. h. ſie hören auf, ſelbſtändige Weſen oder Subſtanzen zu ſein. In Beziehung auf den Menſchen werden die Subſtanzen Theile, d. h. ſie hören ebenfalls auf, Subſtanzen zu ſein. —

Wie begreift nun Carteſius bei dieſem Dualismus in ſeinen Grundſätzen das menſchliche Individuum? Er begreift es nicht, denn er kann die entgegengeſetzten Subſtanzen nicht wahrhaft vereinigen. Dieſe können nicht in einander übergehen, ſondern ſie beſtehen (jede für ſich) gleichgiltig

neben einander. Der Mensch ist mithin nur eine äußere Vereinigung der beiden Substanzen, eine Zusammensetzung beider. Geist und Natur, denkende und ausgedehnte Substanz sind in dem menschlichen Individuum verknüpft, wie sich Cartesius in einer Resp. ausdrückt, nicht durch eine unitas naturae, sondern bloß durch eine unitas compositionis. Indessen die zusammengesetzte Einheit paßt nicht auf das menschliche Leben; Cartesius selbst bleibt diesem Begriffe nicht treu und bezeichnet an einer andern Stelle die Vereinigung von Geist und Körper im Menschen als eine unio substantialis. Der Begriff der Composition erklärt die Einheit des menschlichen Individuums nicht, sondern löst sie auf. Will Cartesius das menschliche Individuum als ein Wesen darstellen, so ist er dem Dilemma preisgegeben, den Menschen entweder bloß als Körper oder bloß als Geist aufzufassen. In der That verfällt Cartesius in dieses Dilemma, das er sich selbst bereitet, und begeht damit einen neuen Widerspruch. Er nimmt einmal den Menschen, als ob er nur Körper, eine bloße Modifikation der Materie wäre, und redet von einer anima extensa, d. h. er begreift den Geist im Attribute des Körpers. Dann betrachtet er den Menschen, als ob er bloß Geist wäre, er faßt den Körper immateriell und redet von einem corpus unum et indivisibile, d. h. er begreift den Körper im Attribute des Geistes.

Das sind freilich vorübergehende Aeußerungen; indessen sie machen klar, wie das System des Cartesius sich widerspricht, so bald es den Gegensatz der Substanzen überschreiten und ein Wesen erklären muß, welches beide Substanzen in sich vereinigt.

So bleibt der Psychologie des Cartesius nur übrig,

dieſelbe Hilfsconſtruktion zu ziehen, welche die Metaphyſik gezogen hat, um das Problem der Erkenntniß zu löſen und den Deus ex machina zu rufen, um die Einheit von Geiſt und Körper in individuo zu vermitteln. Dieſe Conſequenz wird von Carteſius ſelbſt erblickt und vorbereitet, aber erſt innerhalb ſeiner Schule mit entſchiedenem Bewußtſein ausgeführt. Carteſius ſelbſt bleibt in ſeinen pſychologiſchen Begriffen bei der Theorie der Compoſition ſtehen. Er nimmt den Menſchen als ein Compoſitum von Leib und Seele, und wie dieſe Einheit eine äußerliche und darum begriffloſe iſt, ſo kann ſie auch nicht durch den Verſtand erkannt, ſondern nur durch das Gefühl erfahren werden.

Die Compoſition iſt eine mechaniſche Einheit, und wenn der Geiſt dieſe mechaniſche Verbindung mit dem Körper eingeht, ſo muß er ſich nothwendig veräußern, er muß ſich aus einem geiſtigen Weſen in ein mechaniſches, aus einem denkenden in ein materielles verwandeln.

Dieſe entſchieden materialiſtiſche Wendung nimmt die Pſychologie des Carteſius. Der metaphyſiſche Geiſtesbegriff wird verlaſſen und in der unmittelbaren Berührung mit dem Körper wird der Geiſt von dieſem unwillkürlich angeſteckt und das Contagium der mechaniſchen Ausdehnung verbreitet ſich über das Reich des Denkens. Der Geiſt aſſimilirt ſich der Materie, und wird aus dem Idealiſten des cogito ergo sum ein willenloſer Automat, der dem Geſetze der Materie gehorcht. So wird die menſchliche Seele von Carteſius behandelt in der Schrift de passionibus.

Wenn der Menſch aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzt iſt, ſo muß es einen Berührungspunkt beider geben, d. h. einen Punkt, wo die Seele ſelbſt körperlich iſt,

eine körperliche Reſidenz der Seele. Die Seele ſitzt im Körper. Dieſen Sitz der Seele beſtimmt Carteſius als die Zirbeldrüſe (glans pinealis) in der Mitte des Gehirns. Hier communicirt ſie durch die Nerven mit dem Körper und empfängt von dieſem die Affekte.

Carteſius ſagt: „Alle organiſchen Vorgänge, Verdauung, Blutbewegung, Wachsthum, Athmen, Schlaf und Wachen, ſinnliche Wahrnehmung, Vorſtellung, Gedächtniß, Begierden, ſind rein mechaniſche Proceſſe wie in einem Automaten oder in einem Uhrwerk.“ Darum verwirft er ausdrücklich die vegetative und ſenſitive Seele, womit Ariſtoteles die Ernährung und Empfindung erklärt hatte und beſtimmt als die alleinigen mechaniſchen Erklärungsgründe derſelben das Blut und die Nerven.

Die Pſychologie des Carteſius, indem ſie den Geiſtesbegriff veräußert, widerſpricht in augenfälliger Weiſe der Metaphyſik und damit den Principien des Syſtems. An dieſen innern Widerſpruch ſoll ſich unmittelbar die Kritik des Carteſianismus anſchließen. Daher beenden wir hier die Darſtellung dieſer Philoſophie. Die Metaphyſik oder die Principien der Erkenntniß und die Naturphiloſophie oder die Principien der Materie ſind die beiden weſentlichen Theile deſſelben, und nachdem ich beide ausführlich entwickelt habe, wird Ihnen dieſes Syſtem durchſichtig geworden ſein.

Die Kritik deſſelben wird uns zeigen, wie das Gebäude, welches Carteſius errichtet hat, noch nicht niet- und nagelfeſt iſt; wie ſich die Spitze deſſelben, der gothiſche Spitzbogen der abſoluten Subſtanz, und das Fundament, die endlichen Subſtanzen, nicht mit einander vertragen, und deßhalb der geſammte Bau der Carteſianiſchen Philoſophie in einer Disharmonie befangen bleibt. Erſt

in den folgenden Systemen wird diese Disharmonie gelöst, und in dem geschichtlichen Fortschritte der Philosophie wird das schwankende Gebäude befestigt, indem seine Grundlagen geändert werden.

Allein bevor wir die Philosophie des Cartesius der Kritik und der Geschichte, diesen auflösenden Mächten, übergeben, erquicken wir uns noch einmal an dem Eindrucke dieses Systems, welches der Geist der neuen Welt auf seiner ersten Entwicklungsstufe gedacht hat.

Die That des Cartesius ist eine ungeheure gewesen, und das damalige Zeitalter hat sie als eine solche empfunden. Cartesius hat mit der Gedankenfreiheit Ernst gemacht, und weil er Ernst damit gemacht, d. h. sie verwirklicht hat, ist er kein „sonderbarer Schwärmer," sondern ein großer Philosoph gewesen. Er hat den Menschen nur im Denken, die Natur nur im Gesetz, den Gott nur in unserm Bewußtsein gefunden.

Was bedeutet ein solcher Mensch gegenüber einem Jahrtausend, welches den Menschen nur für die gläubige Unterwerfung, die Natur nur für Wunder, den Gott nur für den Himmel bestimmt hatte?

Er bedeutet eine neue Welt. Cartesius Philosophie steht im entschiedenen Widerspruche gegen die Theologie des Mittelalters, im entschiedenen Bunde mit den großen Naturforschern ihres Jahrhunderts.

Jenes Widerspruches wie dieses Einklanges ist sich Cartesius bewußt gewesen. Daß er aber beide fast ängstlich zu verbergen gesucht hat, ist ein Schatten, den ich mit Bedauern in meine lichten Farben mische.

Cartesius war ein Priester im Tempel der Wahrheit. Er hätte den Schein nicht suchen sollen, als ob er zugleich ein gefälliger Diener der Kirche wäre.

Ich rede nicht von seiner Wallfahrt nach Loretto — das war ein seltsamer Einfall — auch nicht davon, daß er die Waffen gegen den Protestantismus geführt hat — das war ein gleichgiltiges Abenteuer, welches mit dem Philosophen wenig gemein hat. Aber daß Cartesius die Wahrheit des Copernikanischen Systems erkannt und verstellt hat, das ist eine Untreue, die wir ihm nicht verzeihen. Die Wahrheit ist mit der Unwahrheit, Copernikus ist mit Ptolemäus nicht zu vereinigen. Cartesius hat es versucht. Andere haben seine Erfindung ingenios gefunden; ich nenne sie müßig. Es ist eine pure Eulenspiegelei, zu sagen: „wie der Schiffer im Schiffe ruht, das sich bewegt, eben so ruhe die Erde in dem kreisenden Planetenhimmel.“ Was bedeutet im Angesichte einer solchen Entdeckung, wie sie Copernikus gemacht, eine solche rhetorische Figur, wie sie Cartesius herausklügelt! Wenn Cartesius damit dem Copernikanischen Systeme einen Dienst erweisen wollte, so macht das seinem Verstande nicht viel Ehre. Wenn er aber mit seiner rhetorischen Figur der Kirche gefällig sein wollte, so macht das seinem Charakter sehr wenig Ehre. Und es ist wahr, Cartesius hat sich gefürchtet, die nackte, einfache Wahrheit zu bekennen, er hat das Schicksal Galiläi's gefürchtet. — Wo aber die Furcht anfängt, da hört der Charakter auf, denn ein Charakter darf sich absolut nicht fürchten.

So verlassen wir den ersten Philosophen der neuen Welt, indem wir das Licht in seinem Denken, den Schatten in seinem Charakter erkennen. Wir gehen an dem letztern nicht vorüber, ohne inne zu werden, daß die Philosophen nicht bloß große Philosophen, sondern auch furchtlose Charaktere sein sollen.

Zwölfte Vorlesung.

Die Grundsätze der philosophischen Kritik.
Die Kritik der Cartesianischen Philosophie und die Standpunkte der nächsten Systeme.

Nachdem ich das letzte Mal die Darstellung der Cartesianischen Philosophie beendet habe, eröffne ich meine heutige Vorlesung mit der Kritik dieses Systems.

Die Kritik einer Philosophie überhaupt besteht nicht darin, daß man nach Gutdünken Einwände dagegen vorbringt, nach Belieben Ausstellungen daran macht, das Eine tadelt, das Andere lobt, hier Etwas vernünftig, dort Etwas unvernünftig findet. Auf eine solche Weise urtheilt man nicht über ein philosophisches System, man redet nur darüber in derselben Weise, wie man in einer gewöhnlichen Unterhaltung über gewöhnliche Menschen redet, man moquirt sich über das philosophische System bald im guten, bald im schlechten Sinne. Nichts ist leichter, als über ein philosophisches System Langes und Breites zu reden. Nichts schwieriger, als über philosophische Materien bestimmt und sicher zu urtheilen.

Auf dem eklektischen Gesichtspunkte, der ein philosophisches System als ein Compositum von Wahrheit und

Irrthum darstellt, scheint die Aufgabe der philosophischen Kritik lediglich darin zu bestehen, jene Mischung zu zersetzen und das Wahre von dem Falschen zu sondern. Auf der Wage des Eklektikers wiegt ein System eben so leicht und eben so schwer, als das andere: daher ist auch die eklektische Kritik bei jedem Systeme dieselbe: der Eklektiker sagt uns bei Gelegenheit eines Systems, was ihm überhaupt wahr oder falsch scheint, und eben dasselbe wiederholt der Eklektiker bei jedem Systeme. Das ist nun offenbar nicht eine Kritik der Systeme, sondern nichts als eine langweilige Wiederholung immer derselben gleichgiltigen Einfälle.

Die Aufgabe der philosophischen Kritik ergiebt sich einfach aus dem Begriffe eines philosophischen Systems, und ich will diese Aufgabe in wenigen Zügen bestimmt und klar darthun, bevor wir sie an dem Cartesianischen Systeme lösen.

Jede Philosophie ist die begriffsgemäße Entwicklung eines Princips, sie stellt sich dar als eine zusammenhängende Kette von Gedanken, deren erstes Glied das Princip, deren letztes die höchste abschließende Consequenz des Princips ist. Das letzte und erste Glied greifen auf diese Weise in einander und schließen die Kette der Begriffe; diese geschlossene Begriffskette oder diesen einmüthigen Zusammenhang der Gedanken bezeichnen wir mit dem Worte System.

Wie stellt sich nun die Aufgabe der philosophischen Kritik? Die Kritik soll das System beurtheilen. Das wird sie nur dann gethan haben, wenn sie den Zusammenhang der Begriffe beurtheilt und untersucht hat, ob dieser Zusammenhang geschlossen ist, oder was dasselbe heißt, ob Princip und Consequenz in einander greifen.

Ein System prüfen heißt mithin nichts Anderes, als untersuchen, ob das System im Einklange mit sich selbst ist oder nicht.

Wenn mich die Untersuchung von diesem vollen Einklange überzeugt, so muß ich mich zu dem Systeme bekennen. Wenn ich in der Kritik des Systems auf keinen Widerspruch gestoßen bin, so ist das System das meinige geworden, ich bekenne mich als seinen Anhänger und übernehme die Propaganda desselben.

Dagegen, wenn mir die Prüfung Widersprüche in dem Systeme darthut, so erscheint mir der Zusammenhang der Begriffe mangelhaft; ich werde also urtheilen, daß dieses System unvollkommen oder noch kein wirkliches System sei.

Die Kritik stimmt mit einem Systeme überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im vollen Einklange mit sich selbst ist. Die Kritik stimmt mit einem Systeme nicht überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im Widerspruche mit sich selbst steht.

Wie ist das möglich? Worin kann ein solcher Widerspruch bestehen?

In einem Systeme wird ein Princip consequent entwickelt.

Die erste Frage heißt also, ob die Consequenzen im Einklange mit dem Princip stehen?

Die zweite, ob das Princip im Einklange mit sich selbst steht?

Die Kritik hat daher folgende Untersuchungen zu führen: sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche die Philosophie aus einem Principe gezogen hat, richtig sind; sind sie es nicht, so muß das System berichtigt werden und die Kritik wird in diesem Falle die Correktur des Systems.

Sie wird unterſuchen, ob alle Conſequenzen, welche aus einem Princip gezogen werden können, wirklich gezogen ſind; ſind ſie es nicht, ſo muß das Syſtem weiter ausgebildet werden und die Kritik wird in dieſem Falle das Syſtem ergänzen und fortbilden.

Wenn die Entwicklung des Princips (die Kette der Conſequenzen) richtig und vollſtändig iſt, ſo unterſucht die Kritik das Princip und wenn ſich hier ein Widerſpruch entdeckt, ſo muß das Princip geändert und das vorhandene Syſtem widerlegt werden. Wenn die Principien ſich ſelbſt widerſprechen, ſo muß die Kritik die Axt an die Wurzel legen und das Syſtem ſtürzen.

Das ſind die Stellungen, welche die philoſophiſche Kritik, indem ſie die Syſteme prüft, einnimmt und einnehmen muß: entweder ſie ſtimmt mit dem Syſteme überein, ſo wird ſie es ausbreiten und die Propaganda deſſelben werden, oder ſie ſtimmt mit dem Syſteme nicht überein, ſo muß ſie es verbeſſern oder ausbilden oder widerlegen.

Es iſt alſo klar, wie ſich vermöge der Kritik die Syſteme entwickeln, wie alſo jene den bewegenden Faktor bildet in der Geſchichte der Philoſophie.

Das Syſtem entwickelt ſich zunächſt, indem es verbreitet wird: die Kritik bejaht es; dann, indem es verbeſſert wird: die Kritik ändert es in den Conſequenzen; weiter, indem es ausgebildet wird: die Kritik erzeugt neue Conſequenzen; endlich, indem es widerlegt wird: die Kritik ändert es in den Principien.

Nur eine ſolche objektive nüchterne Prüfung darf auf den Namen einer Kritik Anſpruch machen; nur die Urtheile einer ſolchen Kritik werden von der Philoſophie beachtet. Jede andere Kritik, welche nicht aus dem Weſen der Sache

geſchöpft iſt und ſich auf perſönliche Liebhabereien gründet, mögen dieſe einen Namen führen, welchen ſie wollen, verläßt das Gebiet der Philoſophie, ſie iſt *unter* der Kritik und die Philoſophie geht gleichgiltig an ihr vorüber.

Ich will vorübergehend dieſe *unechte* Kritik mit wenigen Strichen zeichnen, denn leider führt ſie heut zu Tage das große Wort in philoſophiſchen Dingen. Sie fängt da an, wo die echte Kritik aufhört. Die *echte Kritik* unterſucht nur, ob dieſe beſtimmte Philoſophie ein *Syſtem* iſt oder nicht. Die *unechte* Kritik entſcheidet willkürlich, ob dieſes Syſtem *poſitiv* oder *negativ*, d. h. ob es *gefällig* oder *nicht gefällig*, ob es ein *angenehmes* oder *unangenehmes Syſtem* ſei. Offenbar handelt es ſich dabei nicht um Philoſophie, ſondern um die jedesmaligen Meinungen des Kritikers.

Die *philoſophiſche* Kritik prüft, ob das Syſtem mit *ſich ſelbſt* in Uebereinſtimmung iſt; die *unphiloſophiſche* ſieht, ob das Syſtem mit *ihr* übereinſtimmt. Dieſe Kritik urtheilt über ein philoſophiſches Syſtem ganz ähnlich, nicht ſo kühn, aber eben ſo unwiſſend, als der Chalif über die Bibliothek von Alexandrien: „entweder ſteht in den Büchern, was ich glaube: dann ſind ſie unnütz; oder es ſtehen andere Dinge darin, ſo ſind ſie gefährlich. Es wird am beſten ſein, ſie zu verbrennen."

Die *echte* und *unechte* Kritik der Philoſophie, welche letztere in unſern Tagen ein öffentliches Anſehen genießt, unterſcheiden ſich ſo, daß jene nach *Begriffen*, dieſe dagegen nach irgend einem *Koran* urtheilt. —

Die philoſophiſche Kritik *bildet* das Syſtem *fort*, wenn ſie es nur in den Conſequenzen ändert, in den Principien dagegen anerkennt; ſie *bildet es um*, wenn ſie die *Principien aufhebt* und die *Grundlagen* des Syſtems ändert.

Die Kritik der Consequenzen können wir die secundäre Kritik nennen, weil sie die angebahnte Richtung verfolgt; die Kritik der Principien dagegen die primäre Kritik, weil sie die Philosophie in eine neue Richtung einführt. Hieraus ergiebt sich von selbst der Unterschied secundärer und primärer Philosophien, der für die Geschichte der Philosophie entscheidend ist, weil er die innere Entwicklung derselben beleuchtet.

Aus der secundären Entwicklung eines Systems, welche die Consequenzen auf der gegebenen Grundlage ausbildet, folgt die primäre Kritik, weil gerade durch die Ausbildung der Consequenzen der Mangel derselben klar wird. Indem nämlich ein Princip ganz consequent entwickelt wird, so muß sich zeigen, wie viel es leistet, und in der Energie, die es beweist, wird sich die Macht oder Ohnmacht desselben offenbaren. Die Consequenz ist das entwickelte, bloßgelegte Princip, welches seine Defekte offen ausstellt und deßhalb deutlich erkennen läßt, ob die Philosophie mit ihm auskommen kann oder nicht.

Ich werde jetzt diese Stellungen der Kritik an dem Beispiele der Cartesianischen Philosophie darthun und Ihnen damit zugleich die Perspektive aufschließen in den geschichtlichen Fortgang der Philosophie. Jede begründete Stellung der Kritik wird ein nothwendiger Standpunkt in der Geschichte der Philosophie. Wir werden daher in der Kritik des Cartesianischen Systems die Mittelpunkte der nächsten Systeme entdecken.

Ich beginne die Kritik der Cartesianischen Philosophie an der Stelle, wo die Darstellung derselben aufhörte, mit dem psychologischen Problem, an dem ich bereits den Widerspruch mit den metaphysischen Principien aufgewiesen hatte.

Die Philoſophie des Carteſius entwickelt aus dem Zweifel das Princip der Selbſtgewißheit; aus der dubitatio die cogitatio; aus dem de omnibus dubito das cogito ergo sum.

Daraus folgt der abſtrakte Gegenſatz von Geiſt und Natur.

Der abſtrakte Geiſt kann nur als denkende Subſtanz, die abſtrakte Natur nur als ausgedehnte Subſtanz gefaßt werden.

Bei dieſer abſtrakten Entgegenſetzung iſt zwiſchen Subjekt und Objekt, zwiſchen der denkenden und materiellen Subſtanz, zwiſchen Geiſt und Natur keine Einheit möglich.

Wenn das Denken in die Materie nicht eindringen kann, ſo giebt es keine Erkenntniß. Wenn das Geiſtige und Natürliche ſich nicht vereinigen können, ſo iſt das menſchliche Leben nicht zu begreifen.

Alſo der Gegenſatz der denkenden und ausgedehnten Subſtanz macht die menſchliche Erkenntniß und das menſchliche Leben problematiſch. Carteſius löst das Problem oder ſucht es zu löſen durch den Begriff der abſoluten Subſtanz. Allein dieſe abſolute Subſtanz bleibt im Carteſianiſchen Syſteme im Hintergrunde ſtehen, während den Vordergrund die beiden endlichen Subſtanzen einnehmen; die abſolute Subſtanz iſt nur der Souffleur, der den endlichen Subſtanzen, dieſen beiden Helden des Weltdrama's, forthilft, wenn ſie nicht weiter können; ſie ſchreitet nur ein, wenn ſich die endlichen Subſtanzen nicht mehr vertragen; ſie ſpielt zwiſchen Geiſt und Materie bloß die Copula, damit der eine die andere erkenne und beide mit einander leben können.

Dieſes Zwiſchenſpiel bildet die eigenthümliche Unklar-

heit des Carteſianiſchen Syſtems, die ich ſchon in einer früheren Vorleſung ausführlich beleuchtet habe. Carteſius hält an dem Gegenſatze der endlichen Subſtanzen feſt: ſie bilden die reale Welt, das wirkliche Dieſſeits. Deßhalb muß die abſolute Subſtanz als ein Jenſeits hypoſtaſirt werden und ſich in den Nebel ſcholaſtiſcher Vorſtellungen verhüllen: ſie iſt der bequeme Zufluchtsort, wo der Theologe Carteſius die Quellen ſucht, welche der Philoſoph Carteſius (in der wirklichen Welt) nicht findet. In dieſem Widerſpruche bleibt das Syſtem des Carteſius befangen.

Wir wollen uns dieſen Widerſpruch klar und deutlich fixiren, denn er bedingt die nächſten Entwicklungen der Philoſophie: in dieſem Punkte weist das Carteſianiſche Syſtem über ſich hinaus und hier iſt es widerlegt worden.

Der Widerſpruch iſt alſo folgender: Wenn Geiſt und Materie wirklich Subſtanzen ſind, ſo ſind ſie ſelbſtändige Weſen, ſo ſchließen ſie ſich gegenſeitig aus, ſo giebt es zwiſchen ihnen keine Vermittlung, dann ſind Erkenntniß und Leben nicht bloß Probleme, ſondern ſie ſind unauflösliche Probleme.

Wenn man aber mit Carteſius die Löſung dieſer Probleme verſucht und die unendliche Subſtanz oder Gott zur Vermittlung der endlichen Subſtanzen herbeiholt, ſo muß man dieſe Vorſtellung wenigſtens conſequent entwickeln.

Das hat Carteſius nicht gethan. Sein Gott führt ein unklares Zwiſchenſpiel zwiſchen den endlichen Subſtanzen, er aſſiſtirt bloß bei ihren Zuſammenkünften, er iſt gleichſam der geheimnißvolle Schauplatz ihres Rendez-vous, er macht es bloß möglich, daß der Geiſt die Natur erkenne und das menſchliche Leben aus beiden beſtehe. Das ſind unklare Vorſtellungen. Der Gott des Carteſius hat noch viel zu viel Reſpekt vor den endlichen Subſtanzen, er läßt ſie als

besondere Wesen für sich bestehen und erlaubt sich nur hie und da einen Eingriff.

Die nächsten Fortschritte der Philosophie werden also sein, daß die Vorstellung der unendlichen Substanz oder die Vorstellung Gottes consequent entwickelt oder, damit ich nicht zu viel sage, ernstlich geltend gemacht wird.

Ich sage geflissentlich die Vorstellung Gottes und beziehe mich hier zurück auf eine frühere Vorlesung, wo ich ausführlich über diese Vorstellung geredet habe. Gott ist im Geiste des Cartesius die dritte Substanz neben den endlichen Substanzen, er ist jenseits derselben, also nicht mit ihnen im immanenten Zusammenhange. Daher wird er nicht begriffen, denn begreifen heißt, die Dinge in ihrem innern Zusammenhange auffassen; er kann nur neben die endlichen Substanzen gestellt, d. h. nur vorgestellt werden, denn vorstellen heißt die Dinge neben einander stellen.

Das Fundament der Cartesianischen Philosophie, der Gegensatz der endlichen Substanzen, möge vorderhand noch unberührt bleiben. Wir lassen uns weiter den gothischen Spitzbogen, der sich über diesem Fundamente wölbt, gefallen: nämlich die Vorstellung Gottes, welche den Einheitspunkt des fundamentalen Gegensatzes bildet. Wir finden zunächst nur, daß diese Vorstellung in dem Systeme des Cartesius nicht ernstlich geltend gemacht oder nicht deutlich genug hervorgehoben ist. Also unsere Kritik bezieht sich zunächst erst auf diese Vorstellung und deren consequente Ausbildung, weil sich an diesen Punkt die nächste Entwicklung der Philosophie anschließt.

Das System des Cartesius wird noch nicht in den Principien fortgebildet, es wird noch nicht in seinem Fundamente erschüttert, sondern nur erst in seiner Spitze erweitert.

Faſſen wir jetzt dieſe Spitze allein in's Auge. Die Vorſtellung Gottes ſollte uns über den Gegenſatz der Subſtanzen hinausführen. Die Subſtanzen ſind einander entgegengeſetzt, ſie ſind in dieſem Gegenſatze fixirt. Wo ſie alſo zuſammentreffen, da liegt der Grund dieſer Vereinigung nicht in den Subſtanzen, ſondern in Gott, da haben alſo eigentlich nicht die Subſtanzen, ſondern Gott gehandelt. Nun treffen die endlichen Subſtanzen zuſammen und vereinigen ſich in der Erkenntniß und im Leben. Die Erkenntniß löst den Gegenſatz von Subjekt und Objekt, das Leben löst den Gegenſatz von Geiſt und Materie.

Das menſchliche Individuum iſt zugleich Geiſt und Materie, alſo der thatſächliche Beweis der Einheit beider. Die Erkenntniß iſt zugleich Subjekt und Objekt, alſo der ausgeführte Beweis der Einheit beider. Das menſchliche Individuum iſt die reale Syntheſe von Geiſt und Natur, die Erkenntniß iſt deren ideale Syntheſe.

Die Einheit iſt nur durch Gott möglich. Dies hatte Carteſius eingeſehen, aber er überließ die Ausführung dieſer Möglichkeit den endlichen Subſtanzen: das iſt eine Unklarheit und eine Schwankung. Wenn die Einheit von Geiſt und Natur oder die Verbindung der denkenden und ausgedehnten Subſtanz nur durch Gott möglich iſt, ſo kann ſie auch nur durch Gott bewirkt werden, ſo ſind wir es nicht, die ſie bewirken, ſondern Gott ſelbſt.

Alſo wo die Einheit der Subſtanzen ſtattfindet, da findet ſie ſtatt durch einen göttlichen Akt: das iſt deutlich geſagt, was Carteſius dunkel vorſtellt.

Das menſchliche Individuum iſt eine Syntheſe von Geiſt und Natur, die unauflösliche Einheit beider Subſtanzen. Denn das menſchliche Leben beſteht darin, daß ſich die Vorgänge des Körpers in Vorgänge des Geiſtes ver-

wandeln, und umgekehrt die geiſtigen Akte unmittelbar in körperliche übergehen; dieſe Verbindung kann weder der menſchliche Geiſt für ſich, noch der menſchliche Körper für ſich bewirken, denn beide ſind getrennte und entgegengeſetzte Subſtanzen. Folglich bewirkt Gott dieſe Einheit, oder das menſchliche Leben iſt ein Akt Gottes: ſo muß ein conſequenter Carteſianer ſchließen.

Dieſe Conſequenz bildet die Geſchichte der Philoſophie wirklich aus in dem Carteſianer Arnold Geulinx.

Schließen wir hier gleich die zweite und höhere Conſequenz an. Geiſt und Natur ſtehen ſich gegenüber als Subjekt und Objekt, und ſchließen ſich aus als entgegengeſetzte Subſtanzen. Aber in der Erkenntniß der Natur oder in der objektiven Erkenntniß ſind beide vereinigt. Dieſe Syntheſe kann weder das Subjekt für ſich, noch das Objekt für ſich bewirken, denn ſie ſchließen ſich aus und fallen beziehungslos auseinander. Folglich bewirkt Gott dieſe Einheit, oder die menſchliche Erkenntniß iſt ein Akt Gottes.

Carteſius hatte ſich mit der angebornen Idee begnügt und damit ſehr unbeholfen und unklar ausgedrückt, was in dieſem Satze deutlich und klar geſagt iſt.

Dieſe zweite Conſequenz bildet die Geſchichte der Philoſophie wirklich aus in Nicolaus Malebranche.

Um die Bedeutung von Geulinx und Malebranche richtig zu würdigen, müſſen Sie ſich klar vergegenwärtigen, welches Verhältniß Beide zu Carteſius einnehmen. Sie laſſen das Fundament oder die metaphyſiſchen Principien der Carteſianiſchen Philoſophie unerſchüttert, ſie nehmen alſo, wie Carteſius, Geiſt und Natur als abſtrakte Gegenſätze, oder, was damit gleichbedeutend iſt, ſie betrachten

Geiſt und Natur als Subſtanzen, denn Subſtanzen ſind beide, wenn ſie ſich ausſchließen.

Die Conſequenz dieſer Grundſätze war, daß die menſchliche Erkenntniß und das menſchliche Leben, weil in dieſen beiden Akten die Subſtanzen coincidiren, problematiſch oder geradezu unmöglich wurden, wenn nicht ein neues Princip in einer dritten Subſtanz aushilft.

Alſo aus dem fundamentalen Gegenſatze der endlichen Subſtanzen folgte für Carteſius die Annahme der dritten Subſtanz.

Geulinx und Malebranche richten ſich einzig und allein auf dieſe Conſequenz und nicht auf die Principien des Carteſianiſchen Syſtems, ſie bilden nur dieſe Conſequenz aus, oder, wie ich mich oben ausdrückte, ſie erweitern nur die Spitze des Syſtems, aber ſie laſſen das Fundament oder die Principien des Carteſianismus ruhig beſtehen.

Daher erzeugen ſie nur abgeleitete, nicht urſprüngliche Syſteme, oder nur ſecundäre, nicht primäre Philoſophien; als die Träger dieſer Syſteme ſind ſie ſelbſt nur Philoſophen zweiten Ranges. Die urſprünglichen Syſteme, die Philoſophen erſten Ranges, ſind diejenigen, welche die Principien entwickeln und ſich nicht begnügen, die Conſequenz eines früheren Syſtems zu befördern und ſchärfer hervorzuheben, ſondern direkt auf die Principien ſelbſt gehen und daraus eine neue Conſequenz oder ein neues Princip hervorbringen. Die ſecundären Philoſophieen ſetzen in der Geſchichte der Philoſophie eine angebahnte Richtung fort, die primären geben ihr eine neue Richtung; jene ſind in der Geſchichte der Philoſophie die Heerſtraßen oder Perioden, dieſe die Epochen oder Wendepunkte.

Da ich hier den Unterſchied ſecundärer und primärer

Philoſophien erklärt habe, ſo will ich ihn auch an unſerem Beiſpiele vollkommen deutlich machen. Denn es liegt mir daran, daß wir, mit dieſen Begriffen ausgerüſtet, die Geſchichte der Philoſophie fortſetzen, weil das Verſtändniß der letztern in der angemeſſenen Unterſcheidung der Syſteme oder in deren richtiger Werthbeſtimmung beſteht.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie aus dem Syſteme des Carteſius *ſecundäre* Philoſophien hervorgehen, *Geulinz* und *Malebranche*, die eine *Conſequenz* des Carteſianismus entwickeln, ohne die Principien deſſelben zu verändern.

Ich will Ihnen jetzt zeigen, wie aus dem Carteſianiſchen Syſteme nothwendig eine *primäre* Philoſophie hervorgeht, von der die Carteſianiſchen Principien ergriffen und aufgelöst werden.

Worin beſtehen dieſe Principien? *Geiſt* und *Natur* *ſchließen ſich aus*: ſie ſind *deßhalb Subſtanzen*. Die *denkende* und *ausgedehnte Subſtanz* und deren *Gegenſatz* bilden bekanntlich die metaphyſiſche Grundlage des Carteſianiſchen Syſtems.

Prüfen wir jetzt dieſe Grundlage. *Geiſt und Natur ſind Subſtanzen, weil ſie ſich ausſchließen.* Was iſt *Subſtanz*? Ein Weſen, das zu ſeiner Exiſtenz keiner anderen Exiſtenz bedarf. Alſo ein *vollkommen ſelbſtändiges Weſen*. Wir geben es zu. Wenn ſich aber zwei Dinge gegenſeitig ausſchließen, ſind ſie dann *vollkommen ſelbſtändig*? Nur ſcheinbar. Denn wenn ihr Weſen darin beſteht, daß ſie ſich gegenſeitig ausſchließen, ſo exiſtiren ſie wohl im Gegenſatze zu einander, aber ſie können ohne einander nicht exiſtiren. Wenn das Weſen des Geiſtes darin beſteht, daß er das *Gegentheil der Natur* bildet, ſo beſteht ſein Weſen darin, daß er die Materie *ausſchließt*. Ohne Geiſt keine Natur, ohne Natur kein Geiſt; ſie ſind mit einander

verknüpft, wie das Positive mit dem Negativen verknüpft ist, sie suchen einander, indem sie sich fliehen.

Es ist also klar: Wenn zwei Dinge sich gegenseitig ausschließen, so ist das eine nicht ohne das andere zu denken, so ist die Existenz des einen nicht unabhängig von der Existenz des andern, so ist jedes für sich kein vollkommen selbständiges Wesen.

Mit andern Worten: Wenn zwei Dinge sich ausschließen, so sind sie nicht Substanzen.

Das Princip des Carteſius hieß: Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind Substanzen.

Wir haben das Princip geprüft und finden; Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind nicht Substanzen.

Wenn die Substanz ein vollkommen selbständiges Wesen ist, so darf sie nicht in einem Gegensatze befangen sein, denn sonst ist sie beschränkt, so darf sie kein endliches Wesen sein, denn sonst führt sie ein bedürftiges und äußerlich bedingtes Dasein. Also giebt es keine endlichen Substanzen, also überhaupt nicht viele Substanzen, sondern nur eine Substanz, und alle endlichen Dinge sind nur Modi dieser einen Substanz.

Sie sehen klar, indem wir die Principien der Carteſianischen Philoſophie geprüft haben, haben wir sie aufgelöst, sie haben sich in unserer Kritik geändert, und so ist uns eine neue Grundlage für ein philoſophiſches Syſtem hervorgegangen: auf dieſer Grundlage entſteht eine primäre Philoſophie und der Urheber derſelben ist ein Philoſoph erſten Ranges; in unſerem Falle ist dieſer Philoſoph Benedikt Spinoza.

Während Geulincx und Malebranche zu dem Syſteme des Carteſius ein ſecundäres Verhältniß einnehmen, weil

ſie von den Principien des Carteſianiſchen Syſtems abhängig ſind, nimmt Spinoza ein primäres Verhältniß dazu ein, weil er ſich über die Principien des Carteſianiſchen Syſtems erhebt. Jene werden in ihren Urtheilen von den Principien des Carteſianismus regiert, ſie ſind alſo Unterthanen deſſelben; dieſer regiert durch ſein Urtheil die Principien des Carteſianismus und gründet deßhalb ein neues Reich in der Philoſophie.

Dreizehnte Vorlesung.

Geulinx und Malebranche.

Die letzte Vorlesung hat aus dem Begriff eines philosophischen Systems die Aufgabe abgeleitet, welche sich die Kritik desselben stellen muß, und diese begriffsgemäße Kritik wurde an der Philosophie des Cartesius vollzogen. Auf diesem Wege begegneten wir im Voraus den Standpunkten, welche die nächsten Systeme einnehmen und die wir in der folgenden Darstellung ausführen werden.

Unter den eigentlichen Cartesianern macht Arnold Geulinx den ersten kritischen Fortschritt, denn er löst im Geiste der Cartesianischen Principien das anthropologische Problem und die Consequenz, welche er zieht, verbreitet zugleich ein neues Licht über die Principien, die er fortbildet.

Arnold Geulinx wurde zu Antwerpen 1625 geboren; er studirte in Löwen und bekleidete seit dem Jahre 1646 an dieser Universität die Stelle eines Docenten. Seines Amtes entsetzt, begab sich Geulinx nach Leyden, trat zu der reformirten Confession über und erhielt hier eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode 1669 inne hatte. Seine Schriften sind fast sämmtlich opera postuma. Das Hauptwerk: *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica erschien 1665 zu Amsterdam.

Den Mittelpunkt von der Lehre des Arnold Geulinx habe ich bereits oben in der Kritik der Carteſianiſchen Philoſophie hervorgehoben.

Wenn Geiſt und Natur oder denkende und ausgedehnte Weſen ſelbſtändige Subſtanzen ſind, ſo können ſie einander nur ausſchließen. Wenn beide ſich gegenſeitig nur ausſchließen, ſo können ſie ſich nicht verbinden, ſo iſt eine Copula zwiſchen beiden nicht durch die Subſtanzen ſelbſt möglich. Nun aber iſt das menſchliche Individuum in der That eine ſolche Copula beider Subſtanzen, es iſt zugleich beides, denn die denkende Subſtanz iſt die Seele, die ausgedehnte iſt der Leib des menſchlichen Individuums.

Carteſius hatte ſich damit geholfen, daß er an ſeinem Princip eine Untreue verübt und für den Menſchen eine Ausnahme geſtattet, indem er Geiſt und Materie als substantiae incompletae nahm oder den Unterſchied der Subſtanzen ganz und gar aufhob. Er hatte alſo in einer Conſequenz ſein Princip verläugnet.

Geulinx corrigirt darin das Carteſianiſche Syſtem, daß er die Principien deſſelben ſtreng aufrecht erhält. Er läßt den Gegenſatz der Subſtanzen beſtehen und behauptet von dieſem Begriff aus ganz folgerichtig, daß die Vereinigung der Subſtanzen weder aus dem Geiſte, noch aus der Materie erklärt werden könne. Wenn aber die Subſtanzen ſchlechthin getrennt ſind, ſo können ſie nicht auf einander einwirken, mithin kann die Seele nicht auf den Leib, der Leib nicht auf die Seele einfließen. Was in der Seele geſchieht, iſt ein rein geiſtiger Vorgang. Was im Körper geſchieht, iſt ein rein körperlicher Vorgang, und zwiſchen beiden iſt eine innere Gemeinſchaft unmöglich. In dem Geiſte regiert die Freiheit, in dem Körper der Mechanismus, und zwiſchen beiden giebt es keine Vermittlung.

Nun aber ist es eine Thatsache, die ich nicht läugnen kann, daß der Körper durch den Geist und der Geist durch den Körper bestimmt wird. Ich rufe durch meinen Willen Bewegungen in meinem Körper hervor, ich will meine Hand bewegen und ich bewege sie wirklich; eine körperliche Empfindung erzeugt in meinem Geiste die Vorstellung, die ihr entspricht, ich empfinde das Sonnenlicht und stelle unwillkürlich das Bild der Sonne in mir vor. Also es giebt willkürliche Bewegungen, d. h. körperliche Vorgänge, die durch den Willen hervorgebracht sind. Es giebt unwillkürliche Vorstellungen, d. h. geistige Vorgänge, die durch den Körper hervorgebracht sind. Diese Thatsache kann ich nicht läugnen, aber ich kann sie auch nicht erklären. Mithin ist dieser Rapport zwischen Seele und Leib schlechthin unbegreiflich, d. i. ein Wunder. Daß mit einem geistigen Vorgange unwillkürlich ein körperlicher verbunden ist, betrachtet Geulinx als ein absolutes Mirakel, und es ist ihm ein eben so großes Wunder, daß unsere Zunge erzittert, wenn wir das Wort Erde aussprechen wollen, als ob die Erde selbst dabei erzitterte. Da Geist und Körper Substanzen, also vollkommen getrennte Wesen sind, so kann zwischen beiden kein wechselseitiger Causalnexus stattfinden, d. h. der eine kann in dem andern nichts hervorbringen. Also dürfen wir nicht sagen: der Wille sei die Ursache, daß sich der Körper bewege; die körperliche Empfindung sei die Ursache, daß sich der Geist diese Vorstellung mache; eine solche Wechselwirkung würde den Gegensatz beider aufheben. Vielmehr es geschieht durch ein Wunder, oder was dasselbe heißt, Gott bewirkt es, daß bei Gelegenheit meines Willens sich mein Körper bewegt, daß bei Gelegenheit meiner Empfindung diese Vorstellung in mir auftaucht. Also das eine ist nicht die wirkliche, sondern nur die gelegentliche Ursache des andern; der Wille ist nicht die causa,

ſondern die occasio für die körperliche Bewegung, und eben ſo iſt die Empfindung occaſionell für die Vorſtellung des Geiſtes. Man hat daher das Syſtem des Geulinx als Occaſionalismus oder als die Lehre von den gelegentlichen Urſachen bezeichnet.

Der Occaſionalismus macht Gott zu dem realen Bande zwiſchen Geiſt und Körper, oder zu dem eigentlichen Subjekte des menſchlichen Lebens, welches eine fortwährende Copula zwiſchen Leib und Seele iſt. Das menſchliche Leben iſt mithin ein perennirendes Wunder oder ein continuirlicher Akt Gottes. Daraus ergiebt ſich die ethiſche Conſequenz: Ich ſelbſt vermag nichts außer mir zu bewirken, d. h. ich vermag nicht zu handeln, alſo ſoll ich auch nicht handeln, ſondern ich ſoll mich auf die bloße Betrachtung der Welt einſchränken.

Was lehrt oder was bedeutet nun das Syſtem des Geulinx?

Indem es die Principien der Carteſianiſchen Philoſophie conſequent entwickelt, ſtößt es auf eine Unbegreiflichkeit — auf ein Wunder. Ein Wunder in dem Munde eines Philoſophen! Das iſt ſelbſt eine wunderliche Erſcheinung, über die wir erſtaunen und die uns deßhalb zur philoſophiſchen Erklärung nöthigt, denn mit dem Staunen beginnt, wie Ariſtoteles ſagt, das Philoſophiren.

Wir verlangen von einem philoſophiſchen Princip, daß es uns den Zuſammenhang der Dinge erkläre, oder daß es uns die wirkliche Welt vollkommen erhelle. Wenn ein Princip das nicht vermag, ſo iſt es ein unvollkommenes Princip, und das Syſtem, welches auf dem Grunde dieſes Princips gebaut iſt, erſcheint uns als ein unvollkommenes Syſtem.

Wenn einem Principe die Begriffe ausgehen, wenn es

irgend einer Erscheinung gegenüber Halt machen muß und erklären, daß es nicht im Stande sei, sie zu begreifen, so hört es auf, Philosophie zu sein, so hört es für uns auf, ein Princip zu sein. So bald eine Philosophie auf Grund ihrer Principien erklären muß, sie könne nicht weiter, sie vermöge diese Erscheinung nicht zu begreifen, diese Erscheinung sei etwas Unbegreifliches oder ein Wunder, so hat sich in dieser Consequenz die Armuth des Princips verrathen. Wir, als die Urtheilenden, werden in diesem Wunder nicht „des Glaubens liebstes Kind," sondern einen Bankerott der Principien, ein testimonium paupertatis der Philosophie erblicken. Also werden wir auch nicht an diesem Punkte Halt machen und uns wundern, sondern schleunigst umkehren und die Principien untersuchen, die uns an eine solche dunkle Stelle gführt haben. Das Wunder spielt in der Philosophie die entgegengesetzte Rolle, als es sonst wohl zu spielen gewöhnt ist. Das Wunder der Philosophie ist ein Stein des Anstoßes, ein Klotz im Bewußtsein, den wir hinwegräumen müssen; das Wunder in der Philosophie verpflichtet uns nicht zum Glauben, sondern zum Zweifel, und zwar zum gründlichen Zweifel, zum Zweifel an den Principien einer Philosophie, die sich wundert; daher wollen wir ein für alle Mal ausmachen: wenn wir auf einem philosophischen Wegweiser das Wort „Wunder" lesen, so werden wir nicht anfangen, erbaulich zu reden, sondern wir werden richtig verstehen, was dieses Wort für den Philosophen bedeutet. Es heißt: „Kehre um, denn du hast dich verirrt!"

Diese Bedeutung hat für uns die Philosophie des Arnold Geulinx in ihrem Verhältniß zu dem Systeme des Cartesius. Geulinx dachte als ein entschiedener, consequenter Cartesianer. Im treuen Dienste der Cartesianischen Principien brachte er die bedenkliche Consequenz eines Wunders

zum Vorſchein. In voller Uebereinſtimmung mit dieſen Principien erkannte Geulinx Geiſt und Natur für Subſtanzen, folglich vermochte er nur den Dualismus dieſer Subſtanzen, nur den Gegenſatz von Geiſt und Materie zu begreifen. Alſo mußte er ganz folgerichtig den Zuſammenhang der Subſtanzen für ſchlechthin unbegreiflich, das menſchliche Leben alſo, da in ihm Geiſt und Körper auf das Innigſte verknüpft ſind, für ein Wunder erklären. Deßhalb wurde ihm Gott der wunderthätige Künſtler, der dieſe Uebereinſtimmung von Seele und Leib ausführt, indem er beide, die gar nichts mit einander gemein haben, wie zwei ganz gleichgehende Uhren einrichtet. Nicht darin iſt Geulinx Philoſoph, daß er an ein Wunder glaubt, ſondern nur darin, daß er auf ein Wunder ſchließt; nicht darin beſteht die Philoſophie des Geulinx, daß ſie bei einem Wunder ankommt, ſondern darin, daß ſie von einem Principe ausgeht. Der Dualismus der Subſtanzen, den er erkennt, muß ihm den Zuſammenhang der Subſtanzen unerkenntlich und unbegreiflich machen. Das Vertrauen auf ſeine Principien bringt in Geulinx die Anerkennung eines Wunders hervor; und dieſe bedenkliche Conſequenz, dieſes folgerichtige Wunder erzeugt in uns das Mißtrauen in jene Principien. Geulinx ſchließt aus ſeinen Principien conſequent auf das Mirakel des Occaſionalismus; wir ſchließen aus dieſem Mirakel eben ſo conſequent, daß in den Principien ein Widerſpruch exiſtire, daß in der Rechnung ein Fehler gemacht worden ſei, weil die Probe nicht Stich hält. Wir haben alſo hier genau den Fall, wo eine Kritik der Conſequenzen, d. i. eine ſecundäre Kritik, den Philoſophen zu einer Kritik der Principien auffordert, indem ſie ihm den Mangel derſelben klar macht.

Bevor wir zu der principiellen Kritik der Carteſianiſchen

Philoſophie und damit zu einem wahrhaft neuen Syſteme vordringen können, begegnen wir noch einem Syſteme, welches auf dem Fundamente der Carteſianiſchen Principien errichtet worden iſt.

Wenn Geiſt und Materie Subſtanzen ſind, ſo iſt ihre Vereinigung ein Problem, welches nicht aus dem Vermögen der entgegengeſetzten Subſtanzen gelöst werden kann. Der Geiſt beſeelt die Materie in dem Leben des menſchlichen Individuums; darum iſt das menſchliche Leben ein Problem, welches weder der Geiſt noch die Materie, ſondern nur Gott auflöſen kann, es iſt ein Mirakel, das wir behaupten, aber nicht begreifen können. Das hatte Geulinx erklärt.

Der Geiſt begreift die Materie in der Erkenntniß; folglich iſt die Erkenntniß ein Problem, welches wir nicht auflöſen können, da wir als geiſtige Weſen der Materie nur entgegengeſetzt ſind, welches mithin nur die gegenſatzloſe Subſtanz oder Gott aufzulöſen vermag. Carteſius hatte mit Hilfe dieſer dritten Subſtanz die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß bewieſen. Aber dieſes Hilfsmittel war in der Carteſianiſchen Philoſophie ein unklares Medium geblieben und es wird daher nöthig ſein, dieſes Medium klarer und deutlicher hervorzuheben, als Carteſius gethan hat.

Die denkende Subſtanz iſt der ausgedehnten Subſtanz abſtrakt entgegengeſetzt. Mithin vermag ſie die letztere nicht zu begreifen, denn das hieße offenbar den Gegenſatz aufheben. Dieſer Gegenſatz iſt nur in der unendlichen Subſtanz oder in Gott überwunden, mithin iſt auch nur in Gott eine objektive Erkenntniß möglich, oder was daſſelbe heißt, die menſchliche Erkenntniß iſt ein Akt Gottes. Alſo nicht in uns, die wir endliche Subſtanzen ſind, ſondern nur in Gott, als der unendlichen Subſtanz, erkennen wir die Dinge.

Dieſer Satz bildet den ſpekulativen Kern in der Philoſophie des Nikolaus Malebranche.

Die Natur ſcheint Malebranche für ein zurückgezogenes und von der Außenwelt abgewandtes Gemüthsleben angelegt zu haben; denn ſie hatte ſeinen Körper entſtellt und ſeinen Geiſt nicht mit hervorragenden und glänzenden Fähigkeiten ausgerüſtet. Die Erziehung hatte ihn zum Prieſter gemacht, aber ſein Gemüth konnte ſich in dem Studium der Theologie, namentlich in dem der Kirchengeſchichte und der Kritik der Bibel nicht befriedigen. Deßhalb richtete ſich der Geiſt dieſes Mannes auf die einſame Erforſchung der Wahrheit. Malebranche wurde ein Philoſoph mehr aus gemüthlichem Bedürfniſſe, als aus innerem Berufe.

Geboren 1638 zu Paris, mit einem ſchwachen und gebrechlichen Körper, wurde der junge Malebranche mit großer Sorgfalt in dem Hauſe ſeiner Eltern erzogen und empfing daneben in der Sorbonne den theologiſchen Unterricht. Mit ſeinem 22. Jahre (1660) widmete er ſich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums ein. Allein die theologiſchen Studien ließen ihn unbefriedigt. Da ging ihm plötzlich der Stern auf, welcher ein neues Leben in ihm erweckte und ſeinem ſuchenden Geiſte die beſtändige Richtung gab. Es war eine Schrift des Carteſius, der tractatus de homine, welche Malebranche zufällig in einem Buchladen fand, mit ſich nahm und von dieſer Lectüre ſo mächtig angezogen und überwältigt wurde, daß er das Buch vor Herzklopfen nicht ausleſen konnte. Die Schrift des Carteſius macht die Epoche in dem Leben des Malebranche und entſcheidet es für die Philoſophie. (1664.)

Von jetzt an belebt und erfüllt ihn ganz und gar das Studium der Philoſophie. Alle übrigen Wiſſenſchaften, mit Ausnahme der Mathematik, giebt er auf, alle bloß gelehr-

ten Bücher kümmern ihn nicht weiter, weil er nicht mehr sein Gedächtniß beladen, nur noch seinen Geist erleuchten wollte. Bei dieser entschiedenen Hingebung reifen die Früchte schnell. Nach 10 Jahren tritt Malebranche bereits mit seinem Hauptwerke auf: über die Erforschung der Wahrheit, (de la recherche de la vérité. 1674.) Er starb im Jahre 1715.

Seine übrigen Schriften beziehen sich zum größten Theil auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion und Kirchenlehre, und sind entstanden durch die zahlreichen Angriffe der Theologen und einiger Cartesianer, unter denen sich Arnaud, der Lehrer von Malebranche, und Régis befinden.*

Der Mittelpunkt und das eigentliche Interesse seiner Lehre besteht in dem Satze, den wir bereits in der Kritik des Cartesianismus gefunden haben, daß die menschliche Erkenntniß ein göttlicher Akt sei, oder wie sich Malebranche ausdrückt, daß wir die Dinge in Gott erkennen.

Ich werde Ihnen zuerst zeigen, welche wichtige Veränderung die Philosophie des Cartesius in diesem Satze erfährt, denn er enthält einen großen Fortschritt der

* Das Hauptwerk führt den Titel: De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674.

Außerdem verfaßte Malebranche: Les conversations chrétiennes, 1676, eine dialogische Auseinandersetzung der Philosophie und Theologie; Traité de la nature et de la grace, Amst. 1680; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Rouen 1683, und Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion, Rotterd. 1688; diese letzte Schrift grenzt dicht an den Spinozismus und ist vielleicht unter dem Einflusse desselben entstanden. — Die Gesammtausgabe der Werke Malebranche erschien zu Paris 1712 in 11 Bänden.

Erkenntniß, wenn wir ihn in ſeiner wahren Tendenz faſſen; allein dieſe Tendenz führt Malebranche nicht aus, denn ſonſt müßte er das Fundament des Carteſianismus verlaſſen, er müßte den Gegenſatz der endlichen Subſtanzen aufgeben und die unendliche Subſtanz begreifen als die eine Subſtanz oder das Univerſum. Das thut Malebranche nicht. Er bleibt befangen in dem Gegenſatze der endlichen Subſtanzen und läßt darum die unendliche Subſtanz jenſeits der Welt als ein beſonderes Weſen exiſtiren; Malebranche bleibt Theologe von beſonderer Färbung und ſeine Philoſophie iſt nur eine ſpekulative Tendenz in theologiſcher Ausführung, ein Licht unter dem Scheffel. Worin beſteht nun dieſe ſpekulative Tendenz, wenn wir den philoſophiſchen Kern von der theologiſchen Schale ſondern?

Malebranche ſieht deutlich ein, daß die Erkenntniß der Dinge den Gegenſatz zwiſchen Subjekt und Objekt auflöst, daß in der Vorſtellung eines Dinges beides vereinigt iſt, das denkende Subjekt und das materielle Objekt. Alſo iſt die Erkenntniß der Dinge über die Trennung und den Gegenſatz der endlichen Subſtanzen hinaus, alſo auch frei von deren Schranke, denn die Schranke beſteht nur im Gegenſatze. Die Erkenntniß hat die Schranke überwunden, ſie iſt ein abſoluter Akt und als ſolcher auch nur in einem abſoluten Weſen möglich. Nun haben wir aber eine objektive Erkenntniß, wir ſtellen uns das Weſen der Dinge vor, wir erkennen: in der Ausdehnung beſteht das Attribut der Materie. Alſo es iſt klar, daß wir den abſoluten Akt der Erkenntniß vollziehen, und da dieſer nur einem abſoluten Weſen möglich iſt, ſo ſind oder werden wir durch die Erkenntniß abſolut: ſo müßte man conſequent fortſchließen und in wenigen Schritten würden wir auf dieſem Wege den Mittelpunkt unſerer heutigen Philoſophie erreichen.

So ſchließt Malebranche nicht. In ſeinem Sinne iſt der menſchliche Geiſt ein ſchlechthin endliches, beſchränktes Weſen, von dem er das abſolute Weſen oder Gott abſondert. Deßhalb kann ſich Malebranche nur ſo ausdrücken: indem wir erkennen, abſolviren wir uns nicht von unſerer Schranke, das iſt unmöglich, ſondern wir ſind im Abſoluten, oder was daſſelbe heißt, wir erkennen die Dinge im Abſoluten: wir ſehen die Dinge in Gott.

Ein Bild ſoll dieſe Anſchauung verdeutlichen. Die endlichen Subſtanzen, die denkende und ausgedehnte, oder der Geiſt und die Materie, ſind einander entgegengeſetzt und mithin ſchlechthin undurchdringlich für einander. Die Materie iſt dem Geiſte undurchſichtig und dunkel; der Geiſt iſt beſchränkt auf die einfache Selbſtgewißheit. Dieſer Zuſtand gleicht der Finſterniß, worin wir uns nur ſelbſt empfinden und Nichts außer uns wahrnehmen. Wir vermögen aus unſerem Auge nicht das Licht zu erzeugen, welches uns die Dinge erhelle. Da erleuchtet der Sonnenſtrahl unſer Auge, und mit dieſem erleuchteten Auge erkennen wir um uns her die farbigen Bilder. Wir ſehen die Bilder im Lichte der Sonne. Ueberſetzen Sie das in die Philoſophie von Malebranche, ſo haben Sie ein treffendes Symbol für den Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott.

Malebranche führt die Erkenntniß direkt auf das Abſolute zurück, das iſt eine richtige Conſequenz, welche er aus den Principien des Carteſius zieht, die aber zugleich durch dieſe Principien getrübt wird, indem Malebranche das Abſolute, wie Carteſius, noch als eine dritte Subſtanz oder als ein beſonderes Weſen darſtellt.

Indem aber Malebranche den Akt der Erkenntniß in die abſolute Subſtanz verlegt, ſo gewinnt dieſe ein ganz anderes Anſehen, als in der Philoſophie des Carteſius. In dieſer

Philoſophie blieb die abſolute Subſtanz oder Gott ein leeres Jenſeits, welches nur in der angeborenen Idee einen mathematiſchen Punkt des Geiſtes erfüllte, und im Uebrigen hinter den Couliſſen der Welt als Deus ex machina handelte.

Die Philoſophie von Malebranche behauptet: wir erkennen die Dinge in Gott oder in der abſoluten Subſtanz. Alſo ſind wir, die Erkennenden, in Gott. Alſo ſind die Dinge, die erkannten, in Gott. Wir, die Erkennenden, ſind die denkenden Weſen oder die Geiſter. Die erkannten Dinge oder die Vorſtellungen der Dinge ſind die Ideen. Alſo die abſolute Subſtanz wird in der Philoſophie des Malebranche bewohnt von den Geiſtern und den Ideen; es wird lebendig in der abſoluten Subſtanz, ſie iſt nicht mehr die unergründliche Nacht des Jenſeits, ſondern ſie wird licht, ſie dringt in die Wirklichkeit ein und erfüllt ſich mit der Gegenwart von Geiſtern und Ideen. Sie iſt der Ort der Geiſter, wie ſich Malebranche ausdrückt, und die Welt der Ideen. So hat jener mathematiſche Punkt in dem Syſteme des Carteſius Peripherie gewonnen in der Philoſophie von Malebranche. Das iſt die wichtige Veränderung, welche der Carteſianismus durch Malebranche erfährt. Darin aber bleibt Malebranche Carteſianer, daß er von dem Dualismus der Subſtanzen ausgeht und den Gegenſatz von Geiſt und Materie feſthält. Folglich iſt der Geiſt ein beſonderes, endliches Weſen, und er zerfällt mithin für Malebranche in die Vielheit der verſchiedenen menſchlichen Individuen.

Das iſt für die ganze Vorſtellungsweiſe von Malebranche außerordentlich wichtig, und mit Recht nennt es Feuerbach eine theologiſche Vorſtellung, daß Malebranche den Geiſt in der Form des empiriſchen Individuums faßt, denn dieſe Beſtimmung giebt dem Geiſte den Werth und die Schranke eines bloß creatürlichen Weſens.

Hieraus entſpringt das Problem ſeiner Philoſophie. Iſt der Geiſt der Materie entgegengeſetzt, ein ſchlechthin anderes Weſen, als dieſe, ſo kann er das Weſen der Materie nicht vorſtellen, d. h. die Idee der Ausdehnung kann nicht in dem menſchlichen Geiſte entſpringen. Iſt der Geiſt zerſplittert in die verſchiedenen Individuen, oder iſt der Geiſt ein beſonderes Geſchöpf, ſo giebt es nur verſchiedene Geiſter und keine weſentliche Uebereinſtimmung derſelben. Mithin iſt die allgemeine Erkenntniß, in welcher doch alle Menſchen übereinkommen, nicht aus den verſchiedenen Geiſtern, alſo nicht aus dem menſchlichen Geiſte abzuleiten.

Um dieſe beiden Punkte bewegt ſich die Spekulation von Malebranche. Er weist zuerſt in dem individuellen Geiſte die Quelle des Irrthums auf und dann ſucht er die allgemeine Methode der Wahrheit.

Das empiriſche Individuum kann mit keinem ſeiner Vermögen eine allgemeine Erkenntniß gewinnen, weil es nur ein beſonderes Weſen iſt. Es kann in keinem ſeiner Vermögen das Weſen der Dinge begreifen, weil es ein denkendes Weſen iſt, die Dinge aber ſind ausgedehnte. Alle Vermögen der Seele ſind nur Modifikationen des Denkens und das Denken iſt der Ausdehnung entgegengeſetzt.

Alſo kann die Seele das Weſen der Dinge nicht vorſtellen. Die Vorſtellungen der Dinge ſind die Ideen, und da das Weſen der Dinge in der Ausdehnung beſteht, ſo iſt die Idee der Ausdehnung die Grundidee, durch welche wir alle übrigen Dinge erkennen.

Die menſchliche Seele kann daher (ſo ſchließt Malebranche) die Idee der Ausdehnung, alſo die Erkenntniß der Dinge oder die allgemeine Erkenntniß nicht aus ſich erzeugen.

Er zeigt nun in den verſchiedenen Seelenvermögen, den theoretiſchen und praktiſchen, die Quelle des Irrthums. Die theoretiſche Seele iſt die Vorſtellung, die praktiſche der Wille. Die Formen der Vorſtellung ſind die Sinne, die Einbildungskraft, der Verſtand. Die Formen des Willens ſind die Neigungen und die Leidenſchaften. (Jedem dieſer Seelenvermögen iſt ein Buch der Recherche de la vérité gewidmet, und nachdem Malebranche in dieſen fünf Büchern die Quellen des Irrthums dargethan hat, läßt er im ſechsten die Methode der Wahrheit folgen.)

Wir vermögen die Ideen, d. h. die Vorſtellungen von dem Weſen der Dinge, nicht aus uns zu erzeugen, weil unſere Vermögen nur in Modifikationen des Denkens beſtehen. Alſo können wir die Ideen, wenn ſie in uns ſind, nur empfangen haben. Aber weder die Sinne, noch die Einbildungskraft ſind fähig, Ideen aufzunehmen. Denn dieſe beiden Vermögen treffen nur den Körper: in den Sinnen werden die Gehirnfiebern von Außen berührt; in der Einbildungskraft von Innen erſchüttert. Mithin iſt allein der Verſtand oder das reine Denken fähig, Ideen aufzunehmen.

Alſo die Hauptfrage, auf die ſich die Philoſophie von Malebranche richtet, und die in dem dritten Buche ſeiner R. gelöst wird, beſteht darin: Wie kommen wir zu den Ideen? oder wie kommt unſere Erkenntniß zu Stande? oder wie erkennen wir die Dinge?

Malebranche widerlegt zunächſt die verſchiedenen Anſichten über den Urſprung der Ideen: Die Ideen können nicht von den materiellen Objekten herrühren, wie die Peripatetiker behauptet haben; denn die Bilder, welche die Körper in uns ausſtrömen ſollen, müßten ebenfalls materiell und mithin undurchdringlich ſein, dann aber könnten ſie nicht

in dem Brennpunkt unſeres Verſtandes vereinigt werden. Die Ideen können aber auch nicht aus unſerer Seele entſpringen, denn die Seele kann das Weſen der Dinge nicht aus ſich erzeugen.

Eben ſo wenig können uns die Ideen angeboren oder aus der Selbſterkenntniß geſchöpft ſein.

Wenn aber ſo auf keine Weiſe die Ideen aus den endlichen Subſtanzen abgeleitet werden können, ſo bleibt als fünfte Meinung nur die übrig, daß ſie in der unendlichen Subſtanz oder in Gott ſind.

Wir erkennen aber nur durch Ideen. Denn Erkennen heißt das Weſen der Dinge vorſtellen, und die Vorſtellungen von den Weſen der Dinge ſind die Ideen. So haben wir den Gipfel in der Philoſophie von Malebranche erſtiegen, denn aus dem Geſagten ergiebt ſich der Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott. Gott iſt alſo das allgemeine Denken, welches die einzelnen Geiſter erleuchtet, er iſt das Licht der Geiſter, wie ſich Malebranche ausdrückt.

Indem wir die Dinge erkennen, ſind wir in Gott. Gott iſt der Ort der Geiſter, wie der Raum der Ort der Körper iſt. Hieraus ergeben ſich die verſchiedenen Arten der menſchlichen Erkenntniß. Denn die Erkenntniß iſt offenbar verſchieden nach den Objekten, die ſie begreift. Die Objekte der Erkenntniß ſind aber Gott, die materiellen Dinge und die Seele.

Die materiellen Dinge erkennen wir nur, wenn wir ihr allgemeines Weſen vorſtellen oder ihre Gattung. Alſo die materiellen Dinge können nur durch ihre Gattung oder durch Ideen erkannt werden.

Dagegen Gott iſt das allgemeine Weſen, die Seele iſt unſer eigenes Weſen. Folglich iſt weder Gott noch die Seele durch Ideen zu erkennen, ſondern beide ſind unmittelbar gewiß.

Dieſe verſchiedenen Arten der Erkenntniß, wie ſie Malebranche darſtellt, laſſen ſich leicht in bildlicher Form veranſchaulichen. Betrachten wir den ſinnlichen Akt des Sehens. Wir ſehen nur, wenn das Auge erleuchtet iſt von dem Lichte der Sonne. Das Licht, welches uns die Welt erhellt, iſt in unſerm Auge. Alſo wir ſchauen es unmittelbar an; wir ſehen nicht das Licht als einen Gegenſtand, ſondern wir ſehen in ihm. Dagegen die körperlichen Dinge außer uns ſehen wir vermittelſt des Lichtes; das allgemeine Licht iſt das Medium, in welchem uns die beſonderen Farben erkenntlich werden. Unſer eigenes Auge, das Sehorgan, ſehen wir nicht als einen Gegenſtand, es iſt kein körperliches Ding außer uns, wir ſehen es alſo nicht vermittelſt des Lichtes; wir ſehen nicht in ihm, ſondern wir ſehen mit ihm, d. h. wir empfinden es unmittelbar. Da wir das Sehen ſelbſt nur empfinden können, ſo können wir es nur an uns ſelbſt, nicht an Andern erkennen. Wir vermuthen alſo nur, daß andere Augen ebenfalls ſehen.

Ueberſetzen wir den Akt des Sehens in den Akt des Erkennens, ſo iſt uns die Theorie von Malebranche vollkommen anſchaulich. Das Licht des Geiſtes iſt Gott. Die Erkenntniß Gottes iſt mithin eine unmittelbare Anſchauung. Die Objekte des Geiſtes ſind die materiellen Dinge. Die Erkenntniß der Dinge iſt mithin nur durch Gott möglich oder wir erkennen die Dinge in Gott. Das Weſen der Dinge iſt die Ausdehnung und die beſondern Körper ſind nur Modi oder Einſchränkungen der allgemeinen Ausdehnung. Mithin iſt die Idee der Ausdehnung nöthig, um das Weſen der Körper zu erkennen, oder was daſſelbe heißt, wir ſehen die Körper nur durch die Idee der Ausdehnung, und dieſe Idee der Ausdehnung oder der Archetyp der Körper iſt Gott.

Endlich was in dem Bilde unſer Auge war, welches ſich ſelbſt nicht im Lichte ſieht, ſondern das ſich unmittelbar empfindet, das iſt hier unſere Seele. Wir erkennen die Seele alſo nicht durch Ideen, wie die Dinge, ſondern durch das unmittelbare Selbſtgefühl oder Bewußtſein.

Und die Seelen Anderer erkennen wir nicht, ſondern wir vermuthen ſie nur; eben ſo wie wir das Sehen fremder Augen ſelbſt nicht ſehen können.

So umfaßt alſo unſere Erkenntniß die drei Subſtanzen: Gott, die Materie und die Seelen. Wir erkennen Gott durch unmittelbare Anſchauung, wie das Auge das Licht ſieht; die Dinge vermittelſt der Ideen, wie das Auge die Farben vermittelſt des Lichtes; wir erkennen die eigene Seele nur durch das einfache Selbſtgefühl, und andere Seelen nur durch Vermuthung, wie wir das eigene Sehen einfach empfinden und bei Andern nur vermuthen können.

Indem ſo die menſchliche Seele ihre Objekte, nämlich die Ideen von Gott empfängt oder in Gott findet, ſo richtet ſie ſich auf Gott, ſo iſt Gott das Princip ihrer Erkenntniß und ihres Willens, denn indem er das Denken erleuchtet, erleuchtet er auch alle Modifikationen des Denkens und richtet auf ſich unſern Willen oder bewegt unſere Neigungen unmittelbar zum Guten. Alſo finden wir die Wahrheit auch nur in Gott, mit dem wir uns deßhalb auf das Innigſte verbinden müſſen. In der Hingebung an das Abſolute beſteht die Methode der Wahrheit.

Das iſt in ihrem innern und überſichtlichen Zuſammenhange die Philoſophie von Malebranche, und Sie erkennen deutlich, wie ſie das Streben hat, die drei Subſtanzen zu einer Subſtanz zu verknüpfen, aber noch viel zu abhängig iſt von

der Metaphyſik des Carteſius, um ihrem Streben treu bleiben und die höhere Tendenz vollenden zu können. Sie ſpricht zuletzt die Einheit der Subſtanzen nur in der Form der Frömmigkeit aus, weil es ihr nicht möglich war, ſie in der Form des Begriffs zu erreichen.

Vierzehnte Vorlesung.

Die Charakteristik von Malebranche und der Begriff des Pantheismus. Die Kritik von Malebranche und der Uebergang zu Spinoza.

Nachdem wir die Philosophie von Malebranche kennen gelernt, werden wir jetzt in kurzen Zügen das Charakterbild derselben entwerfen und daraus bestimmen, welche Richtung diese Philosophie nimmt und welchen Begriff sie sucht. Dieser Begriff, welchen das nächste System erreicht, wird uns den allgemeinen Charakter der Philosophie überhaupt erhellen.

Auf diesem Wege werden wir von der Charakteristik unseres Systems zu der Kritik desselben fortgehen. Denn der Begriff, den Malebranche sucht, ohne ihn zu erreichen, bezeichnet unmittelbar den Widerspruch, der seinem Systeme inwohnt, und die Kritik beurtheilt und widerlegt ein System, wenn sie dessen immanenten Widerspruch erkennt.

Der Hauptgedanke und das eigentliche philosophische Element in der Lehre von Malebranche war in dem Satze ausgesprochen: daß wir die Dinge in Gott sehen.

Die drei Substanzen, die denkende, die ausgedehnte und die unendliche Substanz oder Geist, Materie und Gott, welche in der Philosophie des Cartesius excentrische

Kreiſe beſchreiben, oder ſich nur in einem Punkte berühren, concentriren ſich in der Philoſophie von Malebranche. Sie werden concentriſche Sphären: das Weſen der ausgedehnten Subſtanz wird begriffen in dem Weſen der denkenden Subſtanz, und dieſe Erkenntniß iſt eingeſchloſſen in die abſolute Subſtanz.

Die drei Subſtanzen ſchließen einander nicht mehr aus, wie in dem Syſteme des Carteſius, ſondern ſie ſchließen einander ein. Der Geiſt begreift die Materie, Gott begreift die Geiſter in ſich. Die Ideen ſind in den erkennenden Geiſtern, und die erkennenden Geiſter ſind in Gott. So ſind in der Philoſophie von Malebranche die Subſtanzen nicht mehr undurchdringlich für einander, ſondern ſie ſchließen ſich gegenſeitig auf, ſie durchdringen ſich, ſie gehen in einander über und hören ſomit auf, getrennte und ſelbſtändige Weſen oder Subſtanzen zu ſein. Im Grunde ihres Weſens bilden ſie nur eine Subſtanz, und dieſe eine Subſtanz iſt die unendliche Subſtanz oder Gott, denn der Gegenſatz von Geiſt und Materie iſt darin aufgehoben.

Geiſt und Materie ſind aber die realen Subſtanzen, welche die wirkliche Welt einnehmen und das Univerſum erfüllen. Wenn daher Geiſt und Materie im Grunde ihres Weſens nur eine Subſtanz bilden, ſo iſt die unendliche Subſtanz oder Gott das Univerſum.

Dieſer große Gedanke ſchlummert in der Philoſophie des Malebranche. Aber er ſchlummert auch erſt darin, er iſt die Tendenz, welche den eigentlichen Sinn und Geiſt dieſer Philoſophie bedeutet. Aber er iſt auch nur die Tendenz, nur das Ziel, nach welchem ſie hinſtrebt, das ſie aber nicht erreicht; ſie kann dieſes Ziel nicht einmal klar und deutlich vor Augen haben, weil ſie fortwährend durch das trübe Medium ſcholaſtiſcher Vorſtellungen blickt.

Aber wir müſſen anerkennen, daß ſich Malebranche dieſem entſcheidenden Gedanken genähert, daß er ihn inſtinktiv gewollt habe. Und danach beſtimmen wir die Stellung, die ihm in der Geſchichte der Philoſophie gebührt. Wie Malebranche ſelbſt zwiſchen ſeiner Tendenz und ſeinen Principien ſchwankt, ſo ſchwankt auch ſeine Stellung in der Geſchichte der Philoſophie. Wenn wir Malebranche bloß nach ſeinen Principien beurtheilen, ſo iſt er Dualiſt wie Carteſius und Occaſionaliſt wie Geulinx. Er hält mit Carteſius den Gegenſatz von Geiſt und Materie feſt, er läugnet deßhalb mit Geulinx den Cauſalnexus Beider. Allein in ſeiner Tendenz, wie wir ſie eben dargeſtellt haben, ſtrebt er entſchieden hinaus über den Dualismus der Subſtanzen und zielt auf die eine Subſtanz, auf das göttliche Univerſum.

In ſeinen Principien alſo gehört Malebranche Carteſius und Geulinx an, in ſeiner Tendenz nähert er ſich entſchieden Spinoza. So bildet er die Mitte zwiſchen Carteſius und Spinoza; er ſtrebt aus dem Carteſianismus zum Spinozismus hin, aber er verläßt nicht die Principien des erſten und deßhalb erreicht er nicht die Conſequenz des andern. Das iſt die eigenthümliche Ungewißheit, welche zugleich ſeinen geſchichtlichen und philoſophiſchen Charakter bezeichnet. Er nimmt eine bewegliche Stellung zwiſchen dieſen Philoſophen ſeines Zeitalters ein; nach ſeinen Principien entfernt er ſich von Spinoza und rückt näher an Geulinx und Carteſius hinunter; nach ſeiner Tendenz entfernt er ſich von dieſen und rückt näher herauf zu Spinoza.

Wir halten uns alſo vorzüglich an die Tendenz ſeines Syſtems, weil wir nur in ihr die fortſchreitende Richtung der Philoſophie anerkennen.

Dieſe Tendenz leuchtet uns vollkommen ein: im Grunde

ihres Wesens sind Geist und Materie nicht unterschiedene Substanzen, sondern nur eine Substanz. Warum nur eine Substanz? Worin besteht das Wesen der Materie? In der Ausdehnung. Also die Ausdehnung ist das Wesen aller materiellen Dinge. Worin besteht das Wesen des Geistes? Im Denken. Also das Denken ist das Wesen aller Geister. Wären nun Geist und Materie, oder Denken und Ausdehnung schlechthin geschiedene und excentrische Sphären, so ließe sich offenbar die Ausdehnung nicht denken, so wäre die Idee der Ausdehnung und der Begriff der materiellen Dinge, die objektive Erkenntniß, nicht möglich. Indem ich die Ausdehnung denke, so denke ich das Wesen der materiellen Dinge, so ist offenbar das Wesen der Materie in mein Wesen eingeschlossen, und mithin bilden Geist und Materie in der Erkenntniß nur eine Substanz.

Worin besteht diese eine Substanz? Offenbar in dem Denken, welches die Ausdehnung und darin die materielle Welt begreift, also in der denkenden Weltvernunft, die zugleich das Wesen der Geister enthält, denn sie denkt, und zugleich das Wesen der Materie, denn sie begreift die Ausdehnung in sich. Also die eine Substanz, welche den Unterschied von Geist und Materie aufhebt, die unendliche Substanz oder Gott ist die denkende Weltvernunft.

Was bedeutet die denkende Weltvernunft? Indem sie zugleich das Wesen des Geistes und der Materie enthält, so ist sie offenbar die Einheit beider. Da aber Geist und Materie die wirkliche Welt oder das Universum ausmachen, so ist die Weltvernunft die Einheit des Universums, oder die Welt in dem wesentlichen Zusammenhange ihrer Theile, d. h. die Welt als ein zusammenhängendes, in sich begründetes Ganzes. Das ist die

Welt nicht, wie sie in der Vorstellung existirt, wo sie sich in eine chaotische Menge von Erscheinungen zersplittert, sondern die Welt im Begriffe. Die denkende Weltvernunft ist nichts Anderes, als dieser nothwendige Zusammenhang der Dinge, als das System der Erscheinungen, oder die mit sich einstimmige und harmonische Welt.

In diesem Sinne, wonach die Welt nicht ein Fragment, sondern ein gesetzmäßiges und in sich gegründetes Ganzes bildet, nennen wir sie das Universum, das All oder das *Πᾶν*. Und indem wir außer ihr, d. h. außer dem absoluten Zusammenhange der Dinge, nichts Anderes begreifen, weil wir hier nichts zu begreifen haben, so müssen wir behaupten, daß dieses *Πᾶν* die absolute Substanz oder Gott sei.

Man hat diesen Begriff Pantheismus genannt, und die Philosophie von Malebranche ist ihrem Geist nach auf diesen Begriff gerichtet, sie sucht ihn, obwohl sie nicht klar und sicher genug ist, um ihn zu erreichen. —

Ich habe Ihnen bereits bei Carteſius dargethan und zwar bei Gelegenheit des ontologischen Argumentes, daß die Immanenz Gottes in der Welt der regierende Gedanke der neueren Philosophie sei. Ich habe damals unter der Immanenz Gottes nichts Anderes verstanden, als was ich so eben Pantheismus genannt habe. Man macht sich von dieser verrufenen Ansicht gewöhnlich eine so abenteuerliche und begrifflose Vorstellung, daß ich einen Augenblick inne halten und näher auf die Bedeutung des Pantheismus eingehen muß.

Gott ist in der Welt — so wird gemeiniglich die Formel des Pantheismus ausgesprochen. Das ist offenbar ein sehr unklarer Ausdruck, denn unter Gott stellt man sich gewöhnlich ein besonderes Wesen vor, aber mit einem besonderen Wesen kann der Verstand schlechthin die Allgegenwart nicht

vereinigen. Ein beſonderes Weſen lebt auch an einem beſonderen Orte und ſeine Allgegenwart iſt nicht ohne Magie zu denken. Sie iſt ein Wunder. Wir entfernen alſo von Gott die Vorſtellung eines beſonderen Weſens, und um das allgemeine Weſen zu bezeichnen, ſagen wir das Abſolute. Das Abſolute iſt der Welt immanent, d. h. nichts Anderes, als die Welt iſt in ſich abſolut. Alſo ſie iſt nicht abhängig von einem Weſen außer ihr, ſondern ſie iſt in ſich ſelbſt gegründet und entwickelt ſich aus eigenem Vermögen. Mithin muß die Welt aus ſich ſelbſt erklärt werden und der Zuſammenhang ihrer Erſcheinungen oder die Ordnungen der Natur und der Menſchenwelt ſind nicht zufällig, weil ſie nicht von Außen herein angeordnet ſind, ſondern ſie ſind nothwendig, weil ſie von Innen heraus gebildet worden ſind, oder weil ſie ihren Grund in ſich ſelbſt haben. Dieſe Welt, die ſich aus ihrem eigenen Vermögen entwickelt und dieſe Entwicklungen aus ihrer eigenen Vernunft begreift, iſt die abſolute oder die göttliche Welt. Das iſt der einfache und deutliche Inhalt des Pantheismus.

Ich muß verneinen, daß der Pantheismus bloß eine Anſicht der Philoſophie ſei, er iſt die nothwendige und durch den Begriff gerechtfertigte Weltbetrachtung. Die Welt vernünftig betrachten, heißt doch wohl, die Vernunft in der Welt betrachten, und wenn man die Vernunft in der Welt findet, ſo weiß ich nicht, was man noch außerdem ſucht. Wenn man die Vernunft nicht in ihr findet, ſo begreift man die Welt nicht und dann iſt man freilich genöthigt, die Welt als eine Creatur und die Creatur als ein Mirakel zu nehmen.

Die vernünftige Weltbetrachtung zielt auf die vernünftige Welt. Die vernünftige Welt iſt der nothwendige Zuſammenhang oder das Syſtem ihrer Erſcheinungen, ſie iſt die Weltordnung, und dieſe allein will die

Philoſophie darſtellen. — Die Welt begreifen, heißt nichts Anderes, als den abſoluten Zuſammenhang ihrer Erſcheinungen begreifen, d. h. die Welt als ein in ſich gegründetes Ganzes oder als abſolute Welt betrachten. Mithin liegt einfach in dem Begriffe der Philoſophie, weil ſie die vernünftige Weltbetrachtung iſt, auch die Tendenz auf die vernünftige Welt, d. h. auf die Welt, die ſich nach ihren eigenen Geſetzen ordnet; die ſich ſelbſt regiert und nicht von fremden Zügeln gelenkt wird. Dieſe mündige Welt iſt der Inhalt des Pantheismus. Darum iſt der Pantheismus auch kein beſonderes Philoſophem, nicht etwa ein Syſtem neben andern, ſondern er iſt die Philoſophie ſelbſt. So weit die Begriffe reichen, reicht auch der immanente Zuſammenhang der Dinge, ſo weit reicht alſo auch die Weltordnung, ſo weit erſtreckt ſich auch der Pantheismus. Mithin iſt jede Philoſophie, wenn ſie ſich ſelbſt treu bleibt, nothwendig Pantheismus. Eine Philoſophie, welche aufhört zu begreifen, hört auf, Philoſophie zu ſein; und eine Philoſophie, welche damit anfängt, nicht begreifen zu wollen, alſo die menſchliche Vernunft verläugnet und die autonome Welt in eine begriffloſe Creatur verwandelt, wollen wir gar nicht bemerken; wir rechnen eine ſolche Philoſophie dahin, wohin ſie nach ihrer eigenen Vorſtellung gehört: unter die vernunftloſen Geſchöpfe.

Der Pantheismus, der ſich in der Philoſophie von Malebranche unter der Form theologiſcher Vorſtellungen hervorhebt und noch nicht deutlich an's Tageslicht tritt, iſt nur eine ſpezifiſche Form des Pantheismus, und zwar eine ungenaue und unvollendete Form. Wir haben uns deßhalb den Pantheismus überhaupt klar gemacht, wir haben das Genus deſſelben beſtimmt und die ungereimten Vorſtellun-

gen entfernt, welche unverständige Gegner von allen Seiten auf dieſe Weltanſchauung gehäuft haben.

Aus dem deutlichen Begriffe des Pantheismus ergab ſich ſeine Bedeutung in der Philoſophie. Philoſophie und Pantheismus ſind identiſch. Jede echte Philoſophie iſt ein Weltſyſtem. Jedes Weltſyſtem iſt die aus ſich ſelbſt begriffene Weltordnung, d. h. die in ſich ſelbſt gegründete Welt: das iſt Pantheismus. Alle echten Philoſophen ſind Pantheiſten geweſen, die größten Philoſophen waren zugleich die größten Pantheiſten und die vollkommene Philoſophie wird vollkommener Pantheismus ſein.

Daraus folgt von ſelbſt, daß ſich der Pantheismus mit der Philoſophie entwickelt, daß er von niederen Stufen zu höheren emporſteigt und deßhalb nicht angeſehen werden darf als eine beſondere Entwicklungsſtufe der Philoſophie. Wir ſchränken daher den Pantheismus nicht etwa auf den Begriff der Subſtanz ein, und wenn in dieſem Begriffe klaſſiſche Beiſpiele des Pantheismus ſtatuirt werden — im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza — ſo erinnern wir ſchon im Voraus, daß dieſe klaſſiſchen Beiſpiele des Pantheismus weder die einzigen, noch die höchſten ſind.

Darum liegt uns daran, dieſe Weltanſchauung, welche den Philoſophen eigenthümlich iſt, aus ihren trüben und unwahren Vorſtellungen zu befreien, in welche ſie eingehüllt worden iſt, ſei es aus Unverſtand, ſei es aus unlauterer Abſicht.

Das bedeutungsvolle πᾶν in dem Worte Pantheismus überſetzen wir nicht durch „Jedes.“ Der Pantheismus bedeutet daher nicht: jedes Ding oder jedes Individuum iſt Gott oder iſt abſolut. Eine ſolche unſinnige Vorſtellung

iſt gerade das Gegentheil des Pantheismus. Aber man hat ſehr oft den Pantheismus in dieſer unglaublichen Weiſe verſtanden und darin ein erwünſchtes Mittel gefunden, ihn zugleich lächerlich und verdächtig zu machen. Wir entfernen alſo ein für alle Mal dieſe abenteuerliche und unmögliche Vorſtellung.

Das πᾶν überſetzen wir auch nicht durch „Alles.“ Denn Alles bedeutet die Summe der Dinge, den äußerlichen Inbegriff aller Erſcheinungen. Das iſt eine chaotiſche oder ſchlechte Unendlichkeit, das ἄπειρον der Addition, das ſeit Pythagoras das Anſehen der Philoſophie eingebüßt hat und dem wir zuletzt den Werth des Abſoluten beilegen. Der Pantheismus bedeutet alſo nicht: Alles zuſammengenommen iſt Gott, denn dieſe äußerliche und ſummariſche Verknüpfung der Dinge iſt eine rohe und begriffloſe Vorſtellung, eine Confuſion, welche nicht dem Pantheismus, ſondern denen zur Laſt fällt, die ſie ihm Schuld geben.

Vielmehr wir überſetzen das πᾶν in Pantheismus durch „das Ganze.“ Unter dem Ganzen verſtehen wir aber den innern Zuſammenhang und die Harmonie der Theile, die natürliche und ſittliche Weltordnung, welche die Individuen in ſich begreift und regelt, wie der Organismus ſeine Glieder.

Nicht in einem abgeriſſenen Theile des Körpers erſcheint uns die Seele, auch nicht in allen Theilen, wenn wir ſie nur äußerlich zuſammenſetzen, ſondern in dem ganzen, lebendig-gegliederten Körper. Nicht in einem Torſo ſeiner Statue erſcheint uns Apollo der Gott, auch nicht in allen Fragmenten, wenn wir ſie äußerlich an einander reihen, ſondern in dem ganzen, harmoniſch-entwickelten Kunſtwerk.

Wenn nun die Philoſophie die vernünftige und ſittliche Weltordnung als das Abſolute begreift, ſo wird man doch nicht ſagen können, daß ſie das Ganze auflöſe, daß ſie das Kunſtwerk in Stücke ſchlage, daß ſie die Harmonie der Weltordnung in die Anarchie oder in das Chaos der Theile zerſplittere, ſo huldigt ſie gewiß am wenigſten der Libertinage und der Willkür, ſo will ſie niemals, daß die Willkür des Individuums zur Herrſchaft komme und der Kampf der Geiſter in einen Kampf der Fäuſte verwandelt werde, ſondern ſie will, daß jedes Individuum in freier Hingebung dem ſittlichen Ganzen diene. Ihr Streben alſo iſt, die Weltvernunft zu begreifen und dieſe begriffene Vernunft zu dem Geſetze des menſchlichen Daſeins zu machen. Das iſt der Sinn des Pantheismus, und ſo iſt der wohlverſtandene Pantheismus nicht bloß ein großer, erhabener Begriff, ſondern auch eine große, ſittliche Aufgabe, die ſich nicht in einem einzelnen Menſchenleben, ſondern in dem Proceß der Geſchichte erfüllt und die das ernſte Gewicht energiſcher Charaktere erfordert.

Dieſe Weltanſchauung iſt nicht bloß den Philoſophen eigenthümlich, ſondern eben ſo ſehr den Dichtern, wenn ſie nämlich in Wahrheit Dichter ſind. Man frage Goethe, wo iſt die Gottheit? und er wird antworten:

Wölbt ſich der Himmel nicht da droben,
Liegt die Erde nicht hier unten feſt,
Und ſteigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?

Er wird mit den Ordnungen der Natur antworten.

Man frage Schiller, wo iſt die Gottheit? ſo wird er ſagen:

Flüchte aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken

Und die Furchterſcheinung iſt entfloh'n
Und der ew'ge Abgrund wird ſich füllen;
Nimm die Gottheit auf in deinen Willen;
Und ſie ſteigt von ihrem Wolkenthron.

Er wird mit dem Geiſte des Menſchen antworten.

Wenn aber dies der Sinn des Pantheismus iſt, wenn in dieſem Sinne ſeit dem erſten Philoſophen und dem erſten Dichter der Pantheismus geſtrebt hat, ſo ſollen die Ankläger ſchweigen, oder wenn ſie bei ihrer Anklage beharren, ſo wollen wir wenigſtens das Recht des Sokrates üben und dem Pantheismus ſeine Strafe beſtimmen: „wir verſprechen ihm den Ehrenplatz im Prytaneum."

Kehren wir zu Malebranche zurück. Der Pantheismus ſeiner Philoſophie beſteht darin, daß er die Subſtanzen identificirt in der einen, unendlichen Subſtanz oder Gott, und daß er dieſe Einheit der Subſtanzen als die allgemeine Weltvernunft faßt. Die allgemeine Vernunft oder die Weltvernunft iſt das Weſen des Geiſtes und zugleich das Weſen der Materie, mithin iſt ſie der Inbegriff des Univerſums, ſie iſt das Syſtem der Dinge, das allgemeine Weſen, welches den nothwendigen Zuſammenhang aller übrigen Weſen enthält. Dieſe allgemeine Vernunft iſt alſo kein beſonderes Weſen, alſo keine Creatur, ſondern Gott.

Das ſind die hellſten Gedanken in der Philoſophie von Malebranche; in dieſen Gedanken rückt die Tendenz dieſes Philoſophen am meiſten vor in die Nähe Spinoza's, ſtrebt Malebranche am weiteſten hinaus über Carteſius.

Wenn Malebranche ſagt: „die Subſtanz Gottes iſt das Licht oder die allgemeine Vernunft (raison universelle) der Geiſter," ſo hat man den Sinn dieſes Satzes mit Recht ſo gedeutet: „Gott iſt die Vernunft oder der Geiſt in uns —

oder was daſſelbe heißt — die Vernunft, der Geiſt in uns iſt Gott."

Und Malebranche ſieht deutlich ein, daß dieſe allgemeine Vernunft kein beſonderes Weſen und mithin keine Creatur ſein könne, denn alle Creaturen ſind beſondere Weſen. Alſo iſt ſie nicht geſchaffen, ſondern ſie iſt ſchlechthin unabhängig und nothwendig, ſie iſt das Abſolute oder Gott.

So weit entwickelt die Lehre von Malebranche ihren ſpekulativen Kern, und in dieſem Sinne müſſen wir den Geiſt ſeiner Philoſophie verſtehen, wenn wir ihn ſeiner theologiſchen Hülle entkleiden. Allein dieſe Hülle iſt für die Philoſophie von Malebranche nicht bloß eine Maske, ſondern ſie iſt die Charaktermaske derſelben, ſie inficirt dieſe Philoſophie viel zu ſehr, als daß ſie ſich gleichgiltig abwerfen ließe. Malebranche ſteckt viel zu tief in den Principien der Carteſianiſchen Philoſophie, um conſequent ſeinen Pantheismus ausbilden zu können. Seine Philoſophie gravitirt nach der einen Subſtanz, aber von dem Dualismus der Subſtanzen in ihrer Geburt angeſteckt, ſinkt ſie immer wieder zurück in dieſen Dualismus und iſt nicht ſtark genug, ihn zu überwinden.

Daraus folgt aber von ſelbſt, daß dieſe Philoſophie nothwendig befangen bleibt in dem Widerſpruche ihrer Tendenz und ihrer Principien. In ihren Principien anerkennt ſie den Gegenſatz der Subſtanzen, folglich muß ſie die abſolute Subſtanz von den andern Subſtanzen unterſcheiden; ſie muß alſo Gott als ein unterſchiedenes, d. h. als ein beſonderes Weſen faſſen. Das iſt die Vorſtellung von Gott, welche wir als das charakteriſtiſche Element der gewöhnlichen Dogmatik bezeichnen.

In ihrer Tendenz will dieſe Philoſophie den Gegenſatz der Subſtanzen auflöſen in der abſoluten Subſtanz. Malebranche geht wirklich ſo weit, die abſolute Subſtanz

als das Weſen von Geiſt und Materie, d. h. als allgemeine Vernunft und dieſe allgemeine Vernunft auch in der entſprechenden Form als das allgemeine Weſen zu begreifen.

Das iſt der offene Widerſpruch zwiſchen der Tendenz und den Principien ſeiner Philoſophie. In den Principien exiſtirt Gott als beſondere Subſtanz, in der Tendenz als ſchlechthin allgemeine. Iſt Gott als beſonderes Weſen jenſeits der Welt vorgeſtellt, ſo iſt er der Schöpfer der Welt, ſo ſind Geiſt und Materie Geſchöpfe, ſo ſind dieſe Geſchöpfe ſchlechthin abhängig und empfangen als paſſive Weſen ihre Kräfte von Gott: der Geiſt die Erkenntniß, die Materie die Bewegung. In dieſer Weiſe trübt ſich die Philoſophie von Malebranche, wenn ſie die Richtung ihrer Quelle beibehält.

Dagegen iſt Gott das ſchlechthin allgemeine Weſen, die Subſtanz von Geiſt und Materie, die univerſelle Vernunft, ſo überzeugt ſich Malebranche ſelbſt, daß dieſe allgemeine Vernunft kein Geſchöpf ſein könne, daß mithin das Weſen von Geiſt und Materie nicht geſchaffen, ſondern urſprünglich und unabhängig iſt. Wo aber keine Geſchöpfe mehr ſind, da giebt es auch keinen Schöpfer. In dieſer Weiſe erhellt ſich die Philoſophie von Malebranche, wenn ſie ihrer Quelle untreu wird und die Richtung auf die eine Subſtanz einſchlägt.

Darin iſt zugleich die Kritik dieſer Philoſophie ausgeſprochen. Sie iſt in ihrer Tendenz der Widerſpruch gegen ihre Principien. Sie beruht auf dem Gegenſatze der Subſtanzen, aber ſie ſucht dieſen Gegenſatz aufzuheben in der einen Subſtanz. So iſt ſie in ihren Principien dualiſtiſch, in ihrer Tendenz gravitirt ſie nach dem Pantheismus.

Malebranche macht gegen Carteſius den weſentlichen Fortſchritt, daß er die unendliche Subſtanz, welche von Carteſius ſchlechthin jenſeits der endlichen Subſtanzen als der Schöpfer von Geiſt und Materie vorgeſtellt wurde, in die Wirklichkeit einführt. Die unendliche Subſtanz dringt in der Philoſophie von Malebranche vor, ſie verläßt den Hintergrund, in dem ſie bei Carteſius ſchwebte, und bemeiſtert ſich der realen Subſtanzen; der himmelblaue Vorhang, der ſie uns verhüllte, fällt, und die abſolute Subſtanz wird der ideale Raum, in dem ſich Geiſt und Materie gegenſeitig aufſchließen und erleuchten, die Materie, indem ſie ſich erkennen läßt, der Geiſt, indem er ſie zu erkennen vermag.

Die abſolute Subſtanz iſt ſomit eingerückt in das Centrum der Geiſterwelt, ſie iſt die allgemeine Vernunft, in welcher alle Geiſter das Weſen der Dinge erkennen, weil dieſe allgemeine Vernunft das Weſen der Dinge oder die Ideen in ſich begreift. Die abſolute Subſtanz oder Gott wäre demnach die Weltvernunft, d. h. das allgemeine Denken, welches die Geiſter; die allgemeine Ausdehnung, welche die Körper in ſich begreift.

Allein weder nach der einen, noch nach der andern Seite zieht Malebranche vollſtändig dieſes folgerichtige Reſultat.

Wenn nämlich Geiſt und Materie in der abſoluten Subſtanz begriffen worden, ſo müſſen ſie aufhören, beſondere Subſtanzen zu ſein, ſie müſſen Verzicht leiſten auf ihre aparte Selbſtändigkeit. Allein weder die Geiſter noch die Körper legen in dieſer Philoſophie ihre Subſtantialität vollkommen ab, ſie können ſich die ſüße Gewohnheit eines eigenen Daſeins noch nicht abgewöhnen: die Geiſter führen noch eine beſondere Exiſtenz außerhalb ihres allgemeinen Weſens, ſie ſind noch ſpröde Atome, die nicht vollkommen er-

weicht und durchleuchtet ſind von dem Lichte des Abſoluten. Die Seele erkennt ſich durch unmittelbares Bewußtſein, alſo ſie wird durch ſich ſelbſt (per se) begriffen, mithin iſt ſie noch Subſtanz. Die andere Seite des Univerſums, die Körperwelt, iſt ebenfalls ihrer Subſtantialität nicht vollkommen entkleidet. Sie iſt zwar eingeſchloſſen in die abſolute Subſtanz; das Weſen der Körperwelt, die Ausdehnung, iſt begriffen in der allgemeinen Vernunft, denn die Idee der Ausdehnung iſt in Gott.

Allein iſt Gott nur die Idee der Ausdehnung, oder die wirkliche, räumliche Ausdehnung ſelbſt? Iſt Gott nur ideale Ausdehnung oder auch zugleich die reale? Iſt er nur der ideale Archetyp der Körper, oder auch deren inwohnender, realer Grund? Es iſt offenbar, wenn Gott nur die intelligible oder gedachte Ausdehnung iſt, ſo iſt die reale Ausdehnung von ihm unterſchieden; ſo iſt alſo die wirkliche Körperwelt außerhalb der abſoluten Subſtanz und mithin hat ſie noch eine Exiſtenz für ſich ſelbſt oder ſie iſt eine beſondere Subſtanz. Dagegen iſt Gott die reale Ausdehnung ſelbſt, ſo iſt er das immanente Weſen der Körper, ſo ſind die Körper, indem ſie Modi der Ausdehnung ſind, zugleich Modi des Abſoluten.

Malebranche ſchwankt in dieſer wichtigen Beſtimmung; nach ſeinem Principe muß er Gott und die Materie als beſondere Subſtanzen unterſcheiden; und er kann daher Gott nur als intelligible Ausdehnung betrachten; nach ſeiner Tendenz begreift er Gott als das Weſen der Materie und nimmt ihn daher als die allgemeine reale Ausdehnung. Es iſt bemerkenswerth, wie dieſe Tendenz in den ſpätern Schriften von Malebranche die Vorhand gewinnt und dem Pantheismus Luft macht. Während in der Recherche Gott nur als intelligible Ausdehnung gefaßt wird, erklären die ſpäteren

entretiens sur la métaphysique et sur la réligion: „Gott ſei die reale Ausdehnung. Denn die Ausdehnung iſt eine Realität und in dem Unendlichen ſind alle Realitäten. Folglich iſt Gott ebenfalls ausgedehnt, wie die Körper, nur nicht wie die einzelnen Körper, er iſt nicht in Schranken eingeſchloſſen, d. h. Gott iſt die allgemeine Ausdehnung."

Indeſſen Malebranche ſchwankt, und das ſchwankende Reſultat ſeiner Philoſophie geht dahin: die Subſtantialität oder Selbſtändigkeit ſoll aufgehoben ſein in der abſoluten Subſtanz, aber ſie iſt nicht wirklich, wenigſtens nicht vollkommen darin aufgehoben. Die abſolute Subſtanz ſoll nur die eine und einzige Subſtanz ſein, aber in Wahrheit kommen immer wieder die vielen Subſtanzen zum Vorſchein. Gott iſt als intelligible Ausdehnung von der realen Ausdehnung oder von der realen Körperwelt unterſchieden; er iſt als allgemeines Denken von den beſonderen Geiſtern verſchieden; er iſt nur „der Ort der Geiſter," nicht deren wahre Subſtanz.

Wie können wir dieſes ſchwankende Reſultat fixiren?

Entweder wir werden Ernſt machen müſſen mit der einen Subſtanz, dann müſſen wir die beſonderen Subſtanzen vernichten und das Reſultat dahin beſtimmen: Es giebt nur eine Subſtanz, und dieſe eine Subſtanz iſt das abſolute Univerſum. Sie iſt das allgemeine Denken und die allgemeine Ausdehnung. Die Geiſter ſind nur Modi des allgemeinen Denkens, die Körper ſind nur Modi der allgemeinen Ausdehnung. Alſo die Geiſterwelt und die Körperwelt ſind nicht Subſtanzen, ſondern nur Modi der einen ewigen Subſtanz. Das wäre das klare Reſultat der Philoſophie Malebranche's, wenn wir ihrer Tendenz folgen. Oder wir müſſen dieſe Tendenz aufgeben und in

die Principien der Carteſianiſchen Philoſophie zurückſinken. Aber dann werden wir dieſe Principien prüfen, denn wir können uns nicht mehr ohne Weiteres dabei beruhigen. Wir unternehmen alſo die Kritik der Principien oder wiederholen vielmehr kurz, was wir darüber bereits ausgemacht haben.

Geiſt und Materie ſind entgegengeſetzte Subſtanzen. Die eine iſt denkend, die andere ausgedehnt. Darin alſo ſtimmen Geiſt und Materie überein, daß beide Subſtanzen ſind, ſie ſind nur in ihren Attributen einander entgegengeſetzt. Sie ſind identiſch in dem Begriffe der Subſtanz; ſie ſind entgegengeſetzt nur in ihren Attributen oder allgemeinen Eigenſchaften.

Die Subſtanz iſt mithin das allgemeine Weſen von Geiſt und Materie. Carteſius ſtellt dieſes allgemeine Weſen beiden als eine dritte Subſtanz gegenüber, und nennt dieſe unendliche Subſtanz oder Gott.

Damit ſind wir in einem Neſte von Widerſprüchen. Die Subſtanz ſoll ſein das ſchlechthin ſelbſtändige Weſen oder das allgemeine. Iſt der Gott des Carteſius Subſtanz? Er iſt von den endlichen Subſtanzen unterſchieden; alſo iſt er ein unterſchiedenes und ſomit beſonderes Weſen. Folglich iſt er nicht Subſtanz. — Sind Geiſt und Materie des Carteſius Subſtanzen? Sie ſind von Gott abhängig, ſie ſind die Geſchöpfe Gottes, folglich ſind ſie nicht ſelbſtändige Weſen, alſo nicht Subſtanzen. Carteſius erkennt das ſelbſt an; denn in Bezug auf Gott gelten ihm Geiſt und Materie nicht als Subſtanzen. — Aber ſind ſie es in ihrer gegenſeitigen Beziehung? Sie ſchließen einander aus, ſie exiſtiren alſo nur die eine im Gegenſatze zur andern, mithin ſind ſie nicht die eine ohne die andere zu denken, die Exiſtenz der einen iſt ſomit bedingt

durch die Existenz der andern, d. h. sie sind bedingte Wesen, also nicht Substanzen. —

Die Principien des Cartesianismus lösen sich auf. Der Begriff der Substanz widerlegt die Substanz des Cartesius. Sie soll sein das allgemeine, unbedingte, selbständige Wesen. Der Gott des Cartesius ist nicht ein allgemeines Wesen, sondern ein besonderes; die endlichen Substanzen des Cartesius sind nicht selbständige Wesen, denn sie sind geschaffen; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind nicht unbedingt, denn sie bedingen sich gegenseitig, weil sie einander ausschließen.

Halten wir den Begriff der Substanz fest, so folgt mit evidenter Consequenz: es giebt nur eine Substanz, diese eine Substanz ist das Wesen der Dinge; also Denken und Ausdehnung sind die Attribute dieser einen Substanz; die denkenden und ausgedehnten Wesen, d. h. die Geister und Körper sind die Modi der einen ewigen Substanz.

Zu diesem weltumfassenden Gedanken führt uns die Tendenz des Malebranche und die Principien des Cartesius.

In diesem Begriffe hellt sich die Welt auf und der Pantheismus vollendet sich, der dem Cartesius in einer dunkeln Vorstellung, Geulinx in einem Wunder, Malebranche in einer tiefsinnigen aber schwankenden Tendenz vorgeschwebt hatte.

Um diesen ewigen Gedanken deutlich und klar auszusprechen, braucht und ergreift die Philosophie ein Individuum, welches die vollkommene Kraft des Denkens verbindet mit der vollkommenen Freiheit desselben, welches mit dem Kopfe des Philosophen den Charakter dieses Kopfes vereinigt, dessen Denken nur auf die Wahr-

heit, deſſen Leben nur auf das Denken gerichtet iſt. Die Philoſophie will ein Meiſterſtück machen; ſie muß alle ihre Kräfte vereinigen, damit es gelingt; ſie muß einen Philoſophen haben, der das Denken zu ſeiner Religion macht, damit er die Philoſophie ſelbſt verkörpere. Denn das Meiſterſtück der Philoſophie beſteht nicht bloß in dem Philoſophen, ſondern zugleich in dem Menſchen. In dieſem ſeltenen Augenblicke will die Philoſophie einen abſoluten Triumph feiern, ſie will nicht bloß gelehrt und begriffen, ſie will zugleich gelebt und perſönlich dargeſtellt werden.

Da findet ſie jenen einzigen Menſchen, den Juden von Amſterdam, der den Bruch mit der Satzung und dem Vorurtheile nicht bloß denkt, wie Carteſius, ſondern erlebt und aus einem entſchiedenen Renegaten ſeines Glaubens ein Gläubiger der Philoſophie wird. Ein vollkommener Philoſoph, denn die Philoſophie iſt ſein Leben; ein Menſch, der als ein großes Muſter vor uns ſteht, denn er lebt mit reiner Seele für den reinſten Zweck, den es giebt, für die Erkenntniß. Er vermag, was nur die Wenigſten können, ſich ſelbſt zu regieren, und ſein Gemüth lebt mit ſeinem Kopfe, es handelt aus innerem Triebe unter der klaren Geſetzgebung des Gedankens. Dieſer Menſch iſt mehr als ein Philoſoph: er iſt ein Virtuoſe der Philoſophie.

In Benedictus Spinoza erhebt die Philoſophie ihr Meduſenhaupt, vor deſſen bloßem Anblick das beſchränkte Zeitalter verſteinerte und deſſen ſtarre und einſame Größe alle Waffen zu Schanden werden ließ, welche das Vorurtheil gegen ſie aufhob.

Ruhig und erhaben ſteht der einſame Weltweiſe vor uns da: — ruhig in der Betrachtung der Subſtanz und erhaben über das unklare und gedankenloſe Bewußtſein ſeiner Zeit, die ihn verſtieß, weil ſie ihn nicht faßte.

Ein Jahrhundert ist über dem Grabe Spinoza's hinweggegangen, bis die Aufklärung und der humane Genius des vorigen Jahrhunderts die wahlverwandten Geister erweckte, die diese Sphinx zu errathen wußten. Als das vorige Jahrhundert in Wissenschaft, Kunst und Religion die herkömmlichen Muster abstreifte und überall die originale Wahrheit erst mit kritischem Geiste anerkannte und dann mit genialer Kraft darstellte, da wurde auch Spinoza wieder entdeckt, und seitdem haben sich alle fortschreitenden Geister in Kunst, Religion und Wissenschaft an Spinoza genährt.

Dem größten kritischen Geiste des vorigen Jahrhunderts — Lessing, der überall die echte Wahrheit gegen die herkömmlichen Muster richtete, gebührt der Ruhm, neben Shakespeare und dem Wolfenbüttler Fragmentisten auch, wie er sich selbst bitter, aber gerecht ausdrückt, den todten Hund Spinoza wieder belebt zu haben. —

Der größte Dichter seiner und aller Zeiten, Goethe, ruhte aus von den Gemüthsbewegungen seines Dichterlebens in der Philosophie Spinoza's und kühlte die heiße Stirn in der Friedensluft, womit ihn stets von Neuem der Spinozismus anwehte.

Endlich, damit wir die Religion mit dem Spinozismus verbinden, so erinnern wir an den Reformator der neueren Theologie, Schleiermacher, der in seinen Reden über Religion das große befreiende Wort aussprach, die Religion sei kein Dogma, sie sei Gefühl, Gefühl des Unendlichen, Hingebung an das Universum, der Pantheismus des Herzens. Da überwältigt ihn der Gedanke an Spinoza und er ruft ekstatisch aus: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein An-

ſang und Ende, das Univerſum ſeine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unſchuld und tiefer Demuth ſpiegelte Er ſich in der ewigen Welt und ſah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigſter Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geiſtes; und darum ſteht Er auch da allein und unerreicht, Meiſter in ſeiner Kunſt, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Digitized by Google

Zweite Abtheilung.

Benedictus Spinoza.

Fünfzehnte Vorlesung.

Benedictus Spinoza.

1) Der geschichtliche Charakter Spinozas. 2) Das Leben. 3) Die Werke.

Der Gang der Philosophie hat uns bis an die Schwelle des Spinozismus geführt und wir treffen hier das einfache und nothwendige Ziel, welches fortschreitend die Systeme von Cartesius, Geulinx, Malebranche erstrebt haben. Denn die Aufgabe, welche die gesammte neuere Philosophie bewegt, nämlich das Wesen der Dinge durch eigene Erkenntniß zu bestimmen, wird zum ersten Male von Spinoza in dem Geiste gelöst, in dem sie Cartesius gefaßt hatte, und darum scheint uns, daß in dem Genie dieses Denkers der philosophirende Geist des Weltalters seinen reinsten Ausdruck gefunden habe. Jene Anlagen nämlich, die wir in dem neugeborenen Geiste der Philosophie entdeckten, finden sich in Spinoza zu Charakterzügen entwickelt, die auf eine einzige Weise die Erscheinung des Mannes geschichtlich hervorheben, und in seltener Uebereinstimmung alle Aeußerungen seines Lebens durchdringen. Aber man wird diese Charakterzüge kaum würdigen und das Werk Spinozas weder wortgetreu verstehen noch bei seiner fragmentarischen Verfassung geistig ergänzen können, wenn man nicht mit klarer Bestimmtheit das Wesen der neuern Philosophie einsieht. Und worin bestehen die Merkmale dieser Philosophie, die in Spinoza ihr sprechendes Ebenbild findet? Diese Merkmale,

wenn ſie richtig beſtimmt ſind, werden uns gleichſam die Himmelsgegend der Begriffe bezeichnen, wo der Spinozismus liegt, und das Princip der neuern Philoſophie, wenn wir es treffen, bildet das beſte Programm für die Darſtellung jenes Syſtems. Wir müſſen die Verfaſſung der neuern Philoſophie in ihrer Originalität und Eigenthümlichkeit auffaſſen, worin ſie von der Vergangenheit nicht weniger verſchieden iſt, als von dem gegenwärtigen Zeitalter. Denn es giebt Viele, welche dieſen Unterſchied von der einen oder andern Seite überſehen, indem Einige die Philoſophie ſeit Carteſius für eine Wiederholung des Alterthums, Andere die Philoſophie ſeit Kant namentlich in ihren jüngſten Syſtemen für einen fortgeſetzten oder wiederaufgenommenen Spinozismus erklären. Beide laſſen ſich durch äußere Aehnlichkeiten täuſchen und vergeſſen den eigenthümlichen Charakter über einer leichten und nichtsſagenden Analogie; jene haben das Weſen der dogmatiſchen, dieſe das der kritiſchen Philoſophie nicht klar genug begriffen. Ich werde daher verſuchen, im Hinblick auf Spinoza die geſchichtliche Eigenthümlichkeit des Dogmatismus zu beſtimmen, indem ich die Punkte angebe, worin ſich derſelbe von der antiken, ſcholaſtiſchen, kritiſchen Philoſophie unterſcheidet.

I. Der geſchichtliche Charakter Spinozas.

Es ſoll die Erkenntniß der Dinge durch das menſchliche Bewußtſein oder die Wahrheit durch das eigene Denken vollzogen werden: mit dieſer Forderung erheben ſich die erſten Syſteme oder vielmehr Verſuche der wiedergeborenen Wiſſenſchaft in Carteſius und Baco. Dieſe Erklärung genügt, um den nächſten und ausſchließenden Charakter der neuern Philoſophie zu beſtimmen. Sie bildet ihre Begriffe nicht mehr unter der bewegungsloſen Vorausſetzung einer geiſtigen Autorität, ſondern ſie ſchöpft dieſelben allein aus der Wirklichkeit, darum iſt ſie nicht mehr ſcholaſtiſch.

Aber was iſt im Grunde das Weſen der Dinge, das unter

dem Namen Subſtanz das durchgängige Problem der neuern Philoſophie bildet? Man wird im genauen Einverſtändniß mit deren Zeugen antworten: Dieſes Weſen iſt nicht irgend eine Einbildung, die ich mir mache oder machen laſſe, alſo kein eingebildetes, ſondern das wirkliche Weſen oder die Welt und deren Geſetze, die nicht durch mich, ſondern durch welche ich beſtehe. Was iſt dieſe Welt? Offenbar die Einheit oder der Zuſammenhang aller Dinge und zwar näher beſtimmt derjenige Zuſammenhang, in welchem der Menſch mit den übrigen Dingen übereinſtimmt, nicht für ſich ſelbſt eine eigene Welt bildet, und noch weniger eine ſolche aus ſich erzeugt. Aber dieſe Ordnung der Dinge, welche den Menſchen geſetzmäßig beſtimmt und ſeiner eigenthümlichen Schöpferkraft keinen Raum läßt, iſt der Naturzuſammenhang; jene Wirklichkeit, die im Geiſte der neuern Philoſophie das Weſen der Dinge bildet, iſt die Natur, der Kosmos, in welchem der Menſch nicht Schöpfer iſt, ſondern nur Geſchöpf. Dieſer Begriff des Kosmos, den das Bewußtſein der neuen Zeit ſchon in ſeinem Urſprunge gewinnt und während ſeiner ganzen Entwickelung bis zur Kantiſchen Epoche feſthält, entſcheidet den Gegenſatz gegen die Scholaſtik und erzeugt in dem neuen philoſophiſchen Weltalter jenen naturaliſtiſchen Geiſt, der ſich dem theologiſchen widerſetzt oder gleichgültig davon abwendet.

Aus dieſem Grunde läßt ſich allerdings die Philoſophie ſeit Carteſius in ihrer Weiſe als Renaiſſance der Antike betrachten, denn ſie theilt mit dem Bewußtſein des Alterthums die kosmiſche Anſchauung, den naturaliſtiſchen Geiſt und in Folge deſſen die Unfähigkeit, im menſchlichen Weſen die Univerſalität des Selbſtbewußtſeins und die Schöpferkraft des Geiſtes zu begreifen. Allein wichtiger als dieſe Uebereinſtimmung der beiden philoſophiſchen Weltalter iſt deren Unterſchied, weil durch dieſen allein der eigenthümliche Charakter des letzteren erklärt werden kann. Ich finde nämlich, daß jener Welt- und Naturbegriff, welchen die Philoſophie

ſeit Carteſius zu ihrem Problem nimmt, in einem ganz anderen Geiſte aufgefaßt iſt, als der antike, und wenn ich dieſe Differenz in ihre letzten Gründe verfolge, ſo ſind es im Hintergrunde des philoſophirenden Geiſtes die religiöſen Weltanſchauungen, welche jenen bedingen, die Richtung ſeiner Begriffe unwillkürlich leiten, und der beſtimmten Faſſung ſeiner Probleme zu Grunde liegen.

Die Religion des griechiſchen Alterthums verehrte die menſchgewordene Natur und die Philoſophie gehorchte darin dem Genius der Religion, daß ſie den Begriff der Natur in dieſem Geiſte ſuchte und ausbildete. Die ſchöne Humanität, die ideale Natur und deren geſetzmäßige Entwickelung waren in den claſſiſchen Philoſophen Griechenlands, in Sokrates, Plato und Ariſtoteles die bewußten Probleme. Die Natur wurde von den griechiſchen Philoſophen anthropomorphiſch gedacht: der Menſch galt als eine Idee der Natur oder als ein Zweck, der in der urſprünglichen Verfaſſung derſelben angelegt iſt; die Natur galt als der dämoniſche Künſtler, der dieſen Zweck ausführt und die Idee des Menſchen verwirklicht. Es iſt dem griechiſchen Geiſte nie eingefallen, das Weſen der Natur von allen menſchlichen Eigenſchaften, von allen geiſtigen Beſtimmungen zu entblößen, weil es ihm nie einfallen konnte, den Geiſt naturlos oder als reines Selbſtbewußtſein zu denken. Es gab für ihn keine geiſtloſe Natur, weil es keinen naturloſen Geiſt gab. Der Geiſt war nicht blos denkende Subſtanz, ſondern zugleich geſtaltendes Vermögen und formirendes Denken; die Natur war nicht blos ausgedehnte Materie, ſondern zugleich typiſche Kraft und organiſirende Thätigkeit.

Das Gegentheil davon iſt der Naturbegriff in der neuern Philoſophie. Damit ſich die Natur in ihrem eigentlichen Weſen offenbare, müſſen alle geiſtigen Beſtimmungen daraus entfernt werden: ſo bildet ſie im Princip ein geiſtloſes Weſen und ihre Erſcheinungen ſind ohne Ausnahme ſeelenloſe und mechaniſche

Dinge. Dieſer Naturbegriff folgt nothwendig aus der Geiſtesanlage der neuern Philoſophie, die ungefähr ſo ſprechen müßte, wenn wir ſie redend einführen wollen: Um die Natur wahrhaft zu erkennen, muß erſt die Thatſache derſelben conſtatirt und ihr Weſen rein dargeſtellt werden. Alſo muß es gereinigt werden von allen auswärtigen Zuſätzen und jeder fremdartigen Beimiſchung. In der Natur iſt nur das Materielle einheimiſch. Mithin iſt alles Immaterielle eine ſolche auswärtige Beſtimmung, von deren Zudringlichkeit die Natur befreit werden muß. Aber das Immaterielle oder Geiſtige überhaupt hat ſich von zwei Seiten her der Natur bemächtigt und dieſelbe gleichſam eingenommen: von der einen iſt das Weſen der Materie unterjocht, von der andern getrübt worden. Darum muß die Philoſophie den Geiſt aus der Natur gleichſam zweimal vertreiben und in doppelter Rückſicht die bezügliche Verneinung ausſprechen. Die erſte Verneinung betrifft den göttlichen, die zweite den menſchlichen Geiſt. Wenn man alle Beſtimmungen des göttlichen Geiſtes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem abhängigen Weſen wird ein ſelbſtändiges, aus dem Geſchöpf eine Subſtanz, aus dem Product der Willkür ein Product der Nothwendigkeit. Wenn man alle Beſtimmungen des menſchlichen Geiſtes von der Natur abzieht, was folgt daraus? Aus dem ſelbſtthätigen Weſen wird ein ſelbſt- und geiſtloſes, aus der ſchöpferiſchen Natur wird die mechaniſche, aus der Materie die bloße Ausdehnung. Mit dem erſten Satz, der den göttlichen Geiſt (d. h. in dieſem Falle die Willensallmacht) in der Natur verneint, trifft die neue Philoſophie die Scholaſtik. Mit dem zweiten Satz, der den menſchlichen Geiſt in der Natur verneint, trifft ſie die antike Philoſophie und, indem ſie ſich von dem ſcholaſtiſchen und antiken Geiſte abwendet, erklärt ſie ihren eigenthümlichen Charakter.

Auf welches Princip gründet ſich nun dieſe Erkenntniß der

Dinge, die weder durch Theologie noch Anthropologie bestimmt sein will? Aus welchen Bedingungen folgt dieser Begriff einer Natur ohne schaffenden Geist und ohne planmäßige Bildung? Die geistlose Natur setzt den naturlosen Geist voraus und dieser, damit er offenbar werde, bedarf eine Abstraction von allem Gegebenen, eine Selbstgewißheit des eigenen Wesens, ein Vertrauen auf die uneingeschränkte Denkkraft, die weder in dem naturbedingten Menschen des Alterthums, noch in dem kirchlich disciplinirten Geiste des Mittelalters entspringen konnten. Die Philosophie, die von dem cogito sum abstammt, bildet den Begriff der Natur und unternimmt die Erkenntniß der Dinge, nachdem sie aus der Natur selbst alles Begriffs- und Erkenntnißvermögen vertrieben hat. Sie betrachtet die Welt, nachdem sie das menschliche Wesen, den selbstbewußten Geist davon abgezogen. Sie bezweifelt Alles, nur nicht die Möglichkeit des Erkennens. Sie erklärt Alles, nur nicht das Factum der Erkenntniß. Aber wie verhalte ich mich zu dem, das ich weder bezweifle noch erkläre, weder zu bezweifeln noch zu beweisen im Stande bin? Ich glaube daran. So verhält sich die Philosophie von Cartesius bis Kant zur Erkenntniß: sie glaubt an das Erkenntnißvermögen, sie glaubt an den Geist, den sie in ihren Problemen nicht fassen und in ihren Sätzen nicht demonstriren kann.

Dieser Glaube bildet den dogmatischen Charakter der neuern Philosophie und darin besteht deren Eigenthümlichkeit. Denn in diesem Sinne ist die Philosophie des Alterthums niemals dogmatisch gewesen. Bis zu der Selbstgewißheit des Geistes, worin sich der Mensch von der Welt absondert, ohne die Wahrheit und die Erkenntniß zu bezweifeln, ist das antike Bewußtsein nie vorgedrungen. Das Gewissen der Alten war immer eine Naturstimme, niemals ein Glaube. Jenseits des Menschen hat dieses Gewissen gerauscht in den Zweigen der Eiche

von Dodona, gezuckt in den Wolken des Olymp, geredet mit der berauſchten Stimme der Pythia, und wenn es ſich, um eine große Ausnahme zu machen, in der menſchlichen Seele ſelbſt äußerte, ſo war es der Menſch in ſeinem dunklen Drange, das ſokratiſche Dämonium! Was in dem Alterthum erſt ſpät und nur als Inſtinct den tiefſten Gemüthern vernehmbar wurde, die Selbſtgewißheit denkender Humanität, erſcheint im Beginn der neuern Philoſophie als der erſte, hellſte und einzig ſichere Gedanke und wird für alle Werke dieſes philoſophiſchen Zeitalters das bleibende Kennzeichen. Die Philoſophie der Griechen war naturaliſtiſch. Die Philoſophie, welche Carteſius begründet, iſt dogmatiſch; dieſer Unterſchied beider iſt in ſeinen letzten Gründen religiös, denn es iſt die menſchliche Gemüthsverfaſſung, der Glaube ſelbſt, in dem ſich beide Weltalter trennen: der Glaube an die Natur regiert die griechiſche, der Glaube an den Geiſt die neuere Philoſophie. Das iſt der Grund, warum jene untergehen mußte im Zweifel, während dieſe das Vermögen einer höheren Philoſophie in ſich trägt, und in dem kritiſchen Augenblicke, wo der Zweifel die Erkenntniß der Dinge verneint, fortſchreitet zur Erkenntniß des Geiſtes. Denn die kritiſche Philoſophie begreift, was die dogmatiſche geglaubt hatte, ſie macht zu ihrem Problem, was bei dieſer Vorausſetzung, zu ihrem Object, was hier Grund war. Darum iſt die kritiſche Philoſophie das nothwendige Ergebniß der dogmatiſchen; wäre dieſe nur naturaliſtiſch und nicht zugleich auf den Glauben an die Erkenntniß gegründet geweſen, ſo konnte ihre letzte Frucht nur Hume, aber nicht Kant ſein.

Und wenn ich mich nun frage, welches religiöſe Weltprincip in jenem Glauben enthalten iſt, der die dogmatiſche Philoſophie begründet und regiert, ſo konnte die Religion des Chriſtenthums allein das menſchliche Bewußtſein zu dieſem Vertrauen auf ſich ſelbſt, zu dieſer Hingebung an die Wahrheit erziehen

und das Vermögen des Geiſtes zur unmittelbaren Gewißheit erheben. Ich errathe die Einwände wohl, die mich hier erwarten. Aber jene fortgeſetzten Widerſprüche, die man mir vorhält, zwiſchen Philoſophie und Kirchenlehre, freier Erkenntniß und autoriſirtem Dogma, ſelbſt die Verfolgungen, die bis zu dieſem Augenblick im Namen der Religion ſo hart und unbillig gegen die Andersdenkenden geführt werden, betäuben mich nicht ſo ſehr, daß ich die tiefe und nothwendige Uebereinſtimmung beider überſehen ſollte, nämlich der verſöhnenden Religion, die im menſchlichen Geiſte den göttlichen entdeckt hat, und der ernſt ſtrebenden Philoſophie, die von den höchſten Kräften des Geiſtes freien Gebrauch macht. Wenn die Religion die Liebe Gottes, und die Philoſophie die Liebe zur Wahrheit iſt, ſo bin ich gewiß, daß beide eins ſind, und wie bitter und feindſelig auch die Verfolgungen ſein mögen, die hier erlitten werden, *die Verfolgenden ſind nie religiös und die Verfolgten ſind nie unglücklich.* —

Das ſind die geſchichtlichen Charaktere der dogmatiſchen Philoſophie. Ihre Vorausſetzung iſt das Erkenntnißvermögen oder der *Geiſt*; ihr Object iſt das Weſen der Dinge, der Kosmos oder die *Natur*. Sie verhält ſich zu der Erkenntniß *rein religiös*; ſie verhält ſich zu der Natur *rein denkend*. In ihrem Glauben bildet ſie den Gegenſatz zur antiken Philoſophie, in ihrem Object den Gegenſatz zur Scholaſtik, und, indem ſie dieſe beiden Charaktere vereinigt, wird ſie die Vorſtufe der kritiſchen Philoſophie oder des Kantiſchen Zeitalters. Aber unter allen Philoſophen der dogmatiſchen Periode giebt es nur *Einen*, der die geſchichtliche Eigenthümlichkeit derſelben vollkommen klar und anſchaulich verkörpert, der ebenſo der Scholaſtik, als dem antiken Bewußtſein entgegengeſetzt iſt, und noch gar nicht berührt wird von den Problemen des kritiſchen Geiſtes. Er iſt das naive Muſter des Dogmatismus, das Genie dieſer Philoſophie, das

ſich im Glauben an die Wahrheit und die Kraft der Erkenntniß dem Objecte derſelben, nämlich dem Weſen der Dinge oder der Natur, in ruhiger Betrachtung hingiebt. Dieſer Philoſoph iſt Spinoza, ein religiöſer Denker und ein reiner Naturaliſt. In ihm lebt ohne jede Beimiſchung der urſprüngliche Geiſt des philoſophiſchen Zeitalters, er hat nichts gemein weder mit der Scholaſtik, noch mit dem Alterthum, und gerade darin beſteht die einzige und einſame Größe des Mannes. Denn der bedeutendſte Philoſoph vor ihm, Carteſius, war zum Theil wenigſtens noch befangen in ſcholaſtiſchen Begriffen, und der bedeutendſte Philoſoph, der ihm folgt, Leibnitz, konnte wieder theilnehmen an ſcholaſtiſcher Theologie und ſich zugleich befreunden mit der ariſtoteliſchen Weltanſchauung. Spinoza allein iſt der vollkommen reine und in ſich ſelbſt ruhende Charakter der dogmatiſchen Philoſophie, er iſt das verkörperte cogito sum des Carteſius. Dieſem Charakter entſpricht das gedankenvolle und einſame Leben des Philoſophen, das in die Betrachtung der Dinge vertieft, auf ergreifende Weiſe die höchſte Erhebung des Geiſtes vereinigt mit der höchſten Selbſtbeſchränkung eines einfachen und zurückgezogenen Daſeins. Es giebt in dieſem Leben nicht einen Moment, der an dem Charakter eine Untreue verübt hätte, und er iſt niemals in Verſuchung geweſen, die ungewiſſen Güter der Welt einzutauſchen gegen den reinen und uneigennützigen Genuß der Erkenntniß. In dieſer klaren und religiöſen Gemüthsverfaſſung hat Spinoza ruhig die Flüche ſeiner Feinde hingenommen und ſie überhört, indem er dachte. Denn die Wahrheit war in ſeiner Seele und die Liebe zu ihr war ſein Leben. Darum konnte dieſer ſittliche Virtuoſe der Philoſophie von ſich ſelbſt ſagen: „Ich unterlaſſe das Böſe oder ſuche es zu unterlaſſen, weil es geradezu mit meiner Natur ſtreitet und mich von der Liebe und Erkenntniß Gottes abziehen würde.“ —

II. Das Leben. *

Es ist begreiflich, daß dieses einsame und tiefsinnige Leben zu wenig gekannt wurde, um einen genauen und treffenden Darsteller zu finden. Daher wurde es nur nach seinen äußeren Umrissen beschrieben und in Notizen zusammengestellt, die von dem Leben des Philosophen selbst eine undeutliche und höchst fragmentarische Anschauung gewähren. Auch ist die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten wohl zu bedenken. Denn ein gewisser Fanatismus bemühte sich eifrig genug, das Bild Spinozas zu beflecken und da gerade damals der blinde Glaubenseifer das große Wort führte, so erklärt sich leicht, wie dieses Zeitalter weder den Verstand noch die Gerechtigkeit besaß, welche dem Charakter und Leben Spinozas gleichkommen. Man verdammte

* Ich bemerke ausdrücklich, daß ich in die folgende Charakteristik Spinozas nicht alles aufgenommen habe, was die Biographen von seinem Leben erzählen, denn es wird hier Manches berichtet, was entweder sehr unbedeutend und rein anekdotisch oder so ungereimt und in jedem Falle entstellt ist, daß man es besser gar nicht erwähnt. So ist z. B. jene Scene, die in der Synagoge stattgefunden haben soll, das Glaubensverhör Spinozas, die improvisirte Erscheinung seines früheren Lehrers Morteira, das trotzige Benehmen des Angeklagten selbst, offenbar eine leichtfertige Fabel, welche wahrscheinlich die Phantasie seiner jüdischen Feinde componirt hat. Es ist aber ganz unverständig, wenn einige Biographen diese märchenhafte Geschichte erzählen und unmittelbar darauf die Synagoge die bekannten Experimente zur Bestechung Spinozas machen lassen, während es doch einleuchtet, daß nach einem solchen öffentlichen und entschiedenen Acte, wie die vorhergehende Scene, nicht mehr von geheimen und gütlichen Versuchen die Rede sein konnte, wobei nichts zu gewinnen war, wohl aber die Synagoge ihren moralischen Charakter bloß stellte und dem feindlichen Apostaten selbst preisgab.

den Philoſophen aus Unverſtand; und weil es ſchwer hält, gerecht zu ſein, wenn man unverſtändig iſt, ſo erniedrigte man in dem Philoſophen zugleich den Menſchen. Auf dieſe Weiſe wurde das Leben Spinozas verfälſcht und namentlich ſein Tod, der nur einen Zeugen gehabt hat, durch muthwillige Lügen entwürdigt. Es war den Freunden Spinozas nicht vergönnt, das Bild des erhabenen Mannes aus den Verzerrungen wiederherzuſtellen, die ihm die erfinderiſche Phantaſie ſeiner Feinde angedichtet hatte, denn jede Rechtfertigung Spinozas wurde ebenſo verfolgt, als deſſen Lehre. Spinoza war todt, ſeine Anhänger mußten ſtumm ſein, ſo konnten ihn ſeine Gegner als vogelfreie Beute behandeln und ungehindert ihr Spiel mit dem geächteten Philoſophen treiben. Unter dieſen Umſtänden muß man es dem Schickſale Dank wiſſen, daß ſich unter den Gegnern Spinozas ein Biograph fand, der zwar das unverſtändige Urtheil der Zeloten theilte, aber ſich wenigſtens, ſo weit es möglich war, rein erhielt von dem ungerechten Urtheile; der beſchränkt genug war, um Spinoza wegen ſeiner Gedanken zu verabſcheuen, aber nicht ſchlecht genug, um die menſchliche Charaktergröße deſſelben anzutaſten. *

Colerus iſt in der Erforſchung der äußeren Lebensverhältniſſe des Philoſophen ſorgfältig zu Werke gegangen und hat wahrheitsgetreu berichtet bis auf die kleinſten und gleichgiltigſten Umſtände, ſo viel er von dem Leben Spinozas erfahren konnte. Seine Biographie iſt zum größten Theil aus mündlichen Quellen geſchöpft und es wurde ihrem Autor leicht, auf dieſem directen Wege Nachrichten über Spinoza einzuziehen, weil er im Haag

* Dieſer Biograph, der die wichtigſte und nächſte Quelle für das Leben Spinozas darbietet, iſt Colerus, der Prediger an der lutheriſchen Kirche im Haag war und im Jahre 1706 eine Lebensbeſchreibung Spinozas herausgab. Sie erſchien zuerſt in holländiſcher, dann in franzöſiſcher Sprache unter dem Titel: La Vie de Benoît de Spinosa.

das Haus der Wittwe van Velden bewohnte, wo Spinoza früher gelebt und außerdem in persönlichem Verkehr mit van der Spyck stand, in dessen Hause jener den letzten Theil seines Lebens zugebracht hat. Colerus entsetzt sich oft vor den Lehren Spinozas, aber er ist zugleich von der Sittenreinheit und einfachen Größe dieses Charakters so tief ergriffen, daß man meinen könnte, eine befreundete Hand habe diese Charakterzüge aufgezeichnet, wenn man nicht immer wieder den Eiferer vernähme, sobald die Rede auf die Werke des Philosophen kommt. Einige Jahre später erschien eine apologetische Biographie Spinozas, die wahrscheinlich von dem Arzte Lucas, einem Freunde des Philosophen herrührt. Diese Schrift wurde vernichtet, aber sie erschien von neuem in einem Werke, das sich den Schein giebt, den Spinozismus zu widerlegen, in Wahrheit aber den Zweck hat, ihn zu verbreiten. *

Baruch Spinoza wurde am 24. November 1632 zu Amsterdam in einer portugiesischen Judenfamilie geboren, deren Vermögensverhältnisse von den Biographen verschieden dargestellt werden. Wahrscheinlich sind diese Verhältnisse nicht so glücklich gewesen, wie Colerus versichert; wir lassen dahingestellt sein, ob es, wie Lucas angiebt, die Armuth der Familie war, welche den jungen Baruch dem Kaufmannsstande entzog und dem Berufe des Rabbiners bestimmte.

Er wurde in der jüdischen Theologie unterrichtet, namentlich

* Die erste Schrift führt den Titel: La Vie de Spinosa par un de ses disciples und erschien in wenigen Exemplaren zu Amsterdam 1719. Wahrscheinlich ist eine Abschrift davon zugleich mit der Biographie des Colerus dem folgenden Werke zu Grunde gelegt worden, das unter der Maske der Polemik seinen propagandistischen Charakter verbirgt: Réfutation des erreurs de Benoît de Spinosa par M. de Fénélon, par le P. Lami et par le Comte de Boullainvilliers. à Bruxelles 1731.

von dem Rabbi Moſes Morteira, und die außerordentlichen Fähigkeiten, welche früh in dem Knaben hervortraten, gewannen ihm bald die Anerkennung und die Hoffnungen ſeiner Lehrer. Die Bibel, der Talmud und ſpäter die Kabbala gaben dem Geiſte Spinozas die erſte Nahrung, allein dieſer ganze Umfang jüdiſcher Gelehrſamkeit vermochte nicht dieſen hellen Kopf zu befriedigen. Der philoſophiſche Genius regte ſich bereits zu mächtig in dem jungen Spinoza, um ſich gefangen nehmen zu laſſen unter die wunderlichen Lehren des Talmud.

Das Schickſal, ſo ſcheint es, will die erſten Philoſophen der neuen Welt zeitig auf die Probe ſtellen; ſie müſſen ſich früh für die Philoſophie entſcheiden, oder ſie werden eine Beute des veralteten Geiſtes. Der erſte Philoſoph iſt ein Schüler der Jeſuiten; der zweite ein Prieſter der Congregation; der dritte ein Jünger des Talmud: Carteſius in der Jeſuitenſchule von Laflèche; Malebranche im Oratorium von Paris; Spinoza in der Rabbinerſchule von Amſterdam! In allen dreien regt ſich früh der philoſophiſche Genius der Zweifel an den überlieferten Lehren, und der Durſt nach wahrhafter Erkenntniß bringt zeitig ihr Gemüth in Widerſpruch mit der Bücherweisheit, die man ihnen bietet. Aber wie verſchieden geſtaltet ſich in ihnen dieſer Widerſpruch! Des Cartes, der vornehme Cavalier, kann die Jeſuitenſchule ungehindert verlaſſen, er führt ein vielbewegtes Leben in Genüſſen, Abentheuern, Reiſen; zuletzt vollendet er in reicher Muße ſeine Philoſophie. Er ſteht als Philoſoph in Widerſpruch mit der Religion ſeiner Kirche; er bleibt als Menſch damit in gefälligem Einklang, indem er den Widerſpruch erträgt und verbirgt: das war ein Mangel ſeines Charakters und zugleich ein Mangel ſeiner Philoſophie. — Malebranche wird aus gemüthlichem Bedürfniß Philoſoph und bleibt aus gemüthlichem Bedürfniß Prieſter. Wir rechten nicht mit einem ſolchen Bedürfniß. — Dagegen Spinoza, der arme Jude, iſt durch

ſeine Verhältniſſe und den Willen ſeiner Eltern an die Synagoge gefeſſelt, während ihn die Natur zum Denker ausgerüſtet hat. Das äußere Schickſal beſtimmt ihn zum Rabbiner, das innere beruft ihn zum Philoſophen, und Spinoza entſcheidet ſich für das innere Schickſal. Er bricht mit den Verhältniſſen und unternimmt es, den Widerſpruch durchzuführen, welchen der Geiſt der Philoſophie ſeinen Jüngern zur Pflicht macht.

Unbefriedigt von den theologiſchen Studien und durch ſeine Zweifel bereits der Synagoge verdächtig, ſuchte er ein neues Mittel für beſſere Geiſtesnahrung in dem Studium der lateiniſchen Sprache. Die Kenntniß dieſer Sprache vermehrte nicht blos den großen Umfang von Sprachkenntniſſen, welche Spinoza bereits hatte: er verſtand Portugieſiſch, Spaniſch, Italieniſch, Deutſch und Flamändiſch, ſondern, was wichtiger iſt, ſie führte ihn aus dem Studium der hebräiſchen Theologie hinüber in das Alterthum und die Philoſophie, und machte aus dem unbefriedigten Talmudiſten einen begierigen Schüler der Humanität.

Dieſes Intereſſe an einer Sprache, welche innerhalb der chriſtlichen Welt als das Idiom der Kirche und Gelehrſamkeit in einem öffentlichen Anſehen ſtand, mußte natürlich den lernbegierigen Spinoza dem Kreiſe ſeiner Glaubensgenoſſen entziehen und in die Geſellſchaft der Chriſten führen. Und gerade damals lebte die lateiniſche Sprache in ihrer claſſiſchen Wiedergeburt, denn nachdem ſie aus dem Munde der Prieſter in den Mund der Humaniſten übergegangen war, legte ſie auch die fremde Gewohnheit der Scholaſtik ab und empfing wieder den Geiſt ihrer Heimath. Auf dem republikaniſchen Boden der Niederlande fand der Enthuſiasmus des Alterthums eine willkommene Freiſtätte. Die Philologie galt damals als die Lieblingsbeſchäftigung aller geiſtig freien Köpfe, nicht bloß als eine gelehrte, ſondern als eine humaniſtiſche Wiſſenſchaft. Ein ſolcher Humaniſt, der die Sprache des Alterthums in ihrem profanen Geiſte liebte, der ge-

lehrte Arzt Franz van den Ende, wurde der Lehrer des jungen Spinoza. In dem Hause dieses Mannes scheint sich die Krisis im Geiste Spinozas entschieden und seine Abneigung gegen die Synagoge vollendet zu haben. Er lernte hier die Welt in einem ganz andern Lichte kennen, als sie ihm bisher erschienen war, und diese neue, menschliche Welt reizte den freien Kopf des Jünglings mehr, als die Ueberlieferungen der jüdischen Autorität. Das Alterthum, die Philosophie, die Naturwissenschaften standen diesem Geiste näher, als das alte Testament, der Talmud und die Kabbala, sie waren seine wahlverwandten Objecte. In dieser geistigen Wahlverwandtschaft begegnete, wie es scheint, Spinoza der Tochter seines Lehrers, und das Herz des jungen Philosophen wurde ergriffen von einer lebhaften Neigung zu der im Geiste ihres Vaters gebildeten Olympia. Aber dieses Mädchen scheint wenigstens den Idealismus der Philosophie nicht gekannt zu haben, denn sie zog dem armen Philosophen einen wohlhabenden und angesehenen Mann aus Hamburg, Namens Kerkering, vor, der ihre Wahl durch ein Geschenk bestimmte, wenn anders Colerus keine Unwahrheit berichtet. Es war die erste und einzige Liebe Spinozas. Dieser romantische Zug, der in dem Leben Spinozas gewiß nur ein flüchtiger Wellenschlag war, denn solche Naturen sind zu groß für eine einzelne und beschränkte Neigung, hat sich in einem deutschen Roman eine poetische Darstellung verschafft. Allein die empfindsame Phantasie einer Liebesnovelle ist nicht geeignet, für ein Bild Spinozas die Farben zu mischen, und überhaupt läßt sich das einsame, in sich selbst vertiefte Leben dieses Philosophen schwerlich auf die bunte Fläche eines Romans bringen. Um aus dem Leben Spinozas eine Herzensgeschichte zu machen, muß man ihm den Kopf nehmen, und ich vermisse den Kopf an dem Spinoza des gemüthlichen Belletristen.

Das Studium der Naturwissenschaften und der Philosophie vollendete Spinozas Abneigung gegen die jüdische Theologie und

entſchied den Bruch mit der Synagoge. Namentlich war es die carteſianiſche Philoſophie, die ihn für die Naturwiſſenſchaft gewann und deren Grundſätze ihn völlig überzeugten von dem Rechte der Vernunft, von der Nothwendigkeit des Zweifels, von der Unhaltbarkeit der Autoritäten. Wenn Carteſius Recht hatte, daß man nur für wahr halten dürfe, was man klar und deutlich einſehe, ſo waren die Rabbiner im Unrecht, denn ſie verlangten das Gegentheil. Spinoza zog dieſe einfache Conſequenz und führte ſie aus. Er trennte ſich von ſeinen Glaubensgenoſſen und hörte auf, die Synagoge zu beſuchen; er verkehrte mit Chriſten, und die Judenſchaft fürchtete bald, dieſen vortrefflichen Kopf an die feindliche Religion zu verlieren. Um den Uebertritt zu verhindern, verſuchten die Männer der Synagoge zuerſt, den Apoſtaten Spinoza zu beſtechen, ſie boten ihm ein Jahrgehalt von tauſend Gulden, wenn er die Synagoge bisweilen beſuchen und einen offenen Bruch mit ihr vermeiden wollte; allein Spinoza wies das Anerbieten zurück, weil er nicht Geld, ſondern Wahrheit ſuche. Da ſie ihn durch Geld nicht gewinnen konnten, ſo wollten ſie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege räumen, allein die Mörder ſtießen fehl und der nächtliche Ueberfall mißlang. Die Synagoge forderte jetzt Spinoza als einen Frevler am jüdiſchen Geſetz vor ihre Schranken; er erſchien nicht, und ſo wurde gegen den abtrünnigen Denker das letzte Mittel angewendet, welches in ſolchen Fällen dem Prieſterthum übrig bleibt: die Synagoge verfluchte Spinoza, den ſie mit ihrem Gelde und ihren Dolchen verfehlt hatte.

Im Jahre 1655 wurde über Spinoza die Schammatha oder der große Bann ausgeſprochen. Als ihm dieſer Act ſchriftlich bekannt gemacht wurde, antwortete er mit einem einfachen Rechtsproteſt in ſpaniſcher Sprache und ließ im Uebrigen die Sache, wie ſie war; ſeine Gedanken beſchäftigten ihn zu ernſtlich und ließen ihm nicht Zeit, auf die Bannſtrahle des Fanatismus zu

achten. Er hörte jetzt auf, Jude auch dem Namen nach zu sein; aber er ist niemals zum Christenthum übergetreten, sondern begnügte sich damit, den jüdischen Namen Baruch gegen den gleichbedeutenden Benedictus zu vertauschen. Diesen Namen führt er in seinen Schriften und Briefen. —

Es ist ungewiß, ob Spinoza vor oder nach der Excommunication Amsterdam verließ. Nach dem Zeugnisse von Boullainvilliers wurde er auf den Antrag der Rabbiner von dem Magistrate Amsterdams „zur Aufrechthaltung der Ordnung und Subordination" aus der Stadt verbannt. So waren die Mittel erschöpft, welche die Welt gegen einen Denker aufzubieten vermag, sie hatte an Spinoza nach einander versucht die Bestechung, den Meuchelmord, das Anathem und die Verbannung.

Der Verbannte begab sich zunächst zu einem Freunde in der Nähe von Amsterdam; von hier ging er nach Rhynsburg bei Leyden, wo er nur wenige Monate blieb. Darauf nahm er seinen Aufenthaltsort in Voorburg beim Haag, und endlich auf das Bitten seiner Freunde ließ er sich im Haag selbst nieder. An diesem Orte ist er bis zu seinem Tode, den 21. Februar 1677, geblieben.

Während dieser Zeit führte Spinoza in tiefer Zurückgezogenheit ein rein speculatives Leben, und arm, wie er war und stets geblieben ist, mußte er sich durch das Schleifen optischer Gläser den geringen Unterhalt des Lebens verdienen. Es ist wahrscheinlich, daß sich Spinoza früh diese technische Fertigkeit angeeignet hat, denn der Talmud macht seinen Gelehrten zur Pflicht, ein mechanisches Geschäft zu erlernen. In seinen Mußestunden, wenn er sie nicht in freundlichem Verkehr mit seinen häuslichen Umgebungen zubrachte, scheint Spinoza außerdem gerne gezeichnet zu haben, und er versuchte sich namentlich im Porträt nicht ohne Glück.

In dieser Zurückgezogenheit vollendete der Philosoph seine speculativen Werke größtentheils in anhaltenden, nächtlichen

Arbeiten, er blieb den meiſten Theil des Tages allein auf ſeinem Zimmer, und oft ſoll er es Tage lang nicht verlaſſen haben. Indeſſen erſchienen ſeine Hauptwerke erſt nach ſeinem Tode, weil er ſelbſt deren Herausgabe vor den Verfolgungen ſeiner orthodoxen Gegner nicht unternehmen konnte. Denn die beiden Werke, welche Spinoza ſelbſt veröffentlichte, die Darſtellung der carteſianiſchen Philoſophie und der theologiſch-politiſche Tractat, als deſſen Verfaſſer er ſich in einem ſeiner Briefe bekennt, hatten ihm zwar den Ruf eines großen Philoſophen, die Bewunderung denkender Köpfe und einflußreiche Freunde erworben, aber zugleich den unverſöhnlichen Haß der kirchlichen Glaubenseiferer verdient. Die Juden hatten Spinoza verdammt, und chriſtliche Theologen, wie Spitzelius und Manſeveld überboten, wenn es möglich war, in ihren Verwünſchungen das jüdiſche Glaubenstribunal, indem ſie alle Strafen der Hölle gegen den theologiſch-politiſchen Tractat heraufbeſchworen.

In dieſer Schrift hatte nämlich Spinoza das alte Teſtament als ein hiſtoriſches Buch geſchätzt, und die Anſicht aufgeſtellt, daß die kanoniſchen Schriften literariſche Erzeugniſſe verſchiedener Zeitalter wären, und namentlich der Pentateuch zum Theil erſt nach dem Exil entſtanden. Die übrigen Werke erſchienen im Todesjahre des Philoſophen, herausgegeben von ſeinem Freund Ludwig Mayer, einem Arzte aus Amſterdam, der zugleich der einzige Zeuge von deſſen Tode war. —

Spinoza hat ſich ſeine einſame Selbſtändigkeit bis zum letzten Athemzuge gewahrt, nachdem er ſie dem Schickſale mit unbeugſamer Beharrlichkeit abgerungen hatte. Niemals iſt ein ſelbſtändiges Leben ſchwerer erkämpft, niemals beſſer angewendet worden, als hier, wo ein Menſch mit ſeinen Eltern, ſeiner Gemeinde, ſeinem Glauben und dem gewöhnlichen Glücke des Lebens brechen mußte, um ſeinen Gedanken leben zu können, und dieſe bittere Nothwendigkeit mit jener Gemüthsruhe vollzieht, die ſich weder antaſten noch brechen läßt durch die ſtumpfen

Gegenſätze von Außen. Er trägt eine lichte Welt in ſeinem Kopfe: was kümmert es dieſen Kopf, wenn die trübe Welt ihre Blitze nach ihm ſchleudert!

Spinoza hat niemals ſeine Armuth und ſeine Einſamkeit verlaſſen. Er lehnte jedes Geldgeſchenk ab, womit ihn Viele gern unterſtützt hätten, und als einer ſeiner beſten Freunde, Simon de Vries aus Amſterdam, ihn zum Erben ſeines anſehnlichen Vermögens einſetzen wollte, ſo bat jener den Freund, daß er die Erbſchaft dem eigenen Bruder überlaſſen möge, und ſelbſt das kleine Jahrgehalt, welches ihm der Bruder ſeines Freundes zahlen ſollte, ſetzte er auf eine ganz geringe Summe herunter. Nach dem Tode der Eltern überließ er freiwillig ſeinen Schweſtern den geringen Theil ſeines Vermögens.

Und wie er ſeine Armuth behielt, eben ſo wahrte Spinoza ſeine Zurückgezogenheit, die einſame Muße des Privatgelehrten, als ihm vier Jahre vor ſeinem Tode durch einen ehrenvollen Ruf eine öffentliche philoſophiſche Wirkſamkeit angeboten wurde. Es war im Jahre 1673, daß der Kurfürſt Karl Ludwig von der Pfalz ſeiner Landesuniverſität Heidelberg die Ehre zudachte, Spinoza unter ihre Lehrer zu rufen. Der Profeſſor Fabricius ſchrieb im Namen ſeines Fürſten an den berühmten Philoſophen im Haag und forderte ihn in ehrenvollen Ausdrücken auf, den Lehrſtuhl der Philoſophie in Heidelberg einzunehmen. Er fügte hinzu, daß er die vollſte Freiheit zu philoſophiren haben ſolle, nur vertraue der Fürſt, daß er dieſe Freiheit nicht gegen die öffentlich feſtgeſetzte Religion anwenden werde. Spinoza verſtand dieſe zweideutige Limitation und lehnte das Anerbieten dankbar, aber entſchieden ab: er wolle ſeine der freien Forſchung gewidmete Muße nicht durch die Pflichten eines philoſophiſchen Lehramtes unterbrechen, und er wiſſe nicht, in welche Grenzen die Freiheit zu philoſophiren eingeſchloſſen ſei, wenn ſie die Staatsreligion nicht ſtören ſolle; denn wenn er auch die Staatsreligion

gar nicht antaſte, ſo könnte es ja leicht Jemand **ſcheinen,** daß er ſie angetaſtet habe, und ſolche Störungen kämen nicht aus dem Eifer für Religion, ſondern aus den Stimmungen und dem Widerſpruchsgeiſte derer, die Alles, auch das richtig Geſagte zu verdrehen und zu verdammen pflegen. Er habe das bereits in ſeinem ſtillen Privatleben erfahren und wolle dieſe Erfahrungen nicht in einer öffentlichen Würde vermehren. *

Hiermit ſchließe ich die Darſtellung von dem Leben Spinozas. Sie ſoll die Behauptung gerechtfertigt haben, daß in dieſem Leben kein Moment iſt, der nicht zugleich den Philoſophen und den Charakter beſtätigt. Dieſer vollkommene Einklang in ſeinem Leben iſt auch der vollkommene Einklang in ſeinen Begriffen. Ehe wir aus dem Leben in die Werke des Philoſophen übergehen, verweilen wir einen Augenblick auf deſſen edlen und ergreifenden Zügen. Eine mittlere Geſtalt; das dunkle Haupthaar, das in kräftiger Fülle den wohlgeformten, ovalen Kopf einhüllt, die dunkelbraune Geſichtsfarbe und das ſchwarze, glänzende Auge, die langgezogenen Brauen und das ſtark, faſt ſpitzig entwickelte Kinn zeigen uns den portugieſiſchen Juden, zugleich die ſüdliche und orientaliſche Abkunft. Die anhaltende und verzehrende Krankheit hat die Spur des Leidens in dieſes ſprechende Antlitz gezeichnet; aber am meiſten ausgebildet iſt die Gewohnheit des Denkens, die ſich in der erhabenen Stirn und in dem milden, aber immer ernſten Blicke verkündet. „Er trägt das signum reprobationis auf der Stirn!“ ſagt Colerus, der zelotiſche Biograph. „Es iſt der düſtere Zug eines tiefen Denkers,“ ſagt Hegel, der Philoſoph, „allerdings das Zeichen der Verwerfung, aber nicht der paſſiven, ſondern der activen: es iſt der Philoſoph, welcher verwirft die Irrthümer und die gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen.“ —

* Epist. 53 u. 54.

III. Die Werke.

Was die Werke Spinozas betrifft, so geben wir an dieser Stelle nur eine kurzgefaßte Uebersicht, die in keiner Weise der Darstellung des Systems vorgreifen und Nichts weiter enthalten soll, als eine literarische Erklärung.

Die erste Schrift, welche unter dem Namen Spinozas im Jahre 1663 zu Amsterdam erschien, führt den Titel: Renati Des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. more geometrico demonstratae; den Anhang derselben bilden die cogitata metaphysica. Spinoza selbst erklärt in Uebereinstimmung mit der von L. Meyer verfaßten Vorrede diese Schrift für eine Abhandlung, die er einst einem Jünglinge dictirt, den er habe in der Philosophie des Cartesius unterrichten wollen und keineswegs mit seinen eigenen Ansichten bekannt machen. Darum sei Vieles in diesem Buche enthalten, wovon er selbst das Gegentheil behaupte.* Das ursprüngliche Heft behandelte nur die Principien der Cartesianischen Physik. Da nun einige seiner Freunde ihn angingen, daß er auch die metaphysischen Principien, den ersten Theil jenes Cartesianischen Werkes, auf dieselbe Weise, nämlich nicht in analytischer, sondern synthetischer Methode oder in geometrischer Form darstellen möchte, so schrieb Spinoza binnen zwei Wochen das Buch und erlaubte seinen Freunden mehr, als daß er sie eigenhändig unternahm, die Herausgabe desselben. Er selbst scheint sich für dieses Werk wenig interessirt zu haben, denn er gesteht seinem Freunde Blyenbergh in einem Briefe, der kurze Zeit nach der Herausgabe des Buches geschrieben ist, daß er nicht mehr darüber gedacht, noch sich weiter darum gekümmert habe.** Uebrigens enthält

* Renati Des Cartes Princ. Praefatio. — Spin. Epist. 9.

** Epist. 34 sub finem.

die Schrift eine meisterhafte Darstellung der Cartesianischen Philosophie und läßt an manchen Stellen bereits den überlegenen Philosophen erkennen, der das fremde System vollkommen begreift, weil er es von dem höheren Standpunkte aus betrachtet. Die bedeutsamste Abweichung betrifft den Begriff des Denkens, welches Spinoza im Unterschiede von Cartesius als uneingeschränktes Vermögen auffaßt und darum dem menschlichen Geiste nur in beschränkter oder modificirter Weise zuschreiben kann. Daraus folgt aber unmittelbar, daß sich für Spinoza der Begriff des menschlichen Geistes und damit der des menschlichen Willens ändert; jener verliert seine Selbständigkeit und dieser darum seine Freiheit, denn der menschliche Geist gilt nicht mehr, was er bei Cartesius gewesen war, als denkende Substanz oder Natur, sondern als Modus derselben. *

Wie der Geist der Kantischen Philosophie am schärfsten begriffen worden ist von dem aufstrebenden Fichte in seinen Einleitungen zur Wissenschaftslehre, so ist der Geist der Cartesianischen Principien nie besser gewürdigt worden, als in dieser Schrift des Spinoza.

Das folgende Werk, welches Spinoza anonym im Jahre 1670 erscheinen ließ, nachdem er dasselbe lange vorher vollendet hatte, ist der tractatus theologico politicus. Dieses berühmte Buch bildet zwar keinen integrirenden Bestandtheil des Spinozistischen Systems, wohl aber ein wesentliches Zeugniß für dessen geschichtlichen Charakter, der auf gleiche Weise dem antiken und dem scholastischen Geiste widerstrebt. ** Die neue und vorurtheilsfreie Betrachtung der Dinge richtet sich hier auf die menschlichen Verhältnisse selbst und trifft mit bewußter Polemik den Punkt, in welchem allein, wie uns scheint, die

* R. Des Cartes Princ. phil. I. prop. 15. Schol.

** S. oben Seite 242 u. 243. — Vergl. Vorlesung 24.

antike und mittelalterliche Verfassung des öffentlichen Lebens übereinstimmte, nämlich jene unmittelbare Verbindung von Religion und Staat, jenes theologisch-politische Wesen, das im Alterthum als Staatsreligion und im Mittelalter als Religionsstaat oder als Kirche existirte. Der theologisch-politische Tractat bekämpft diese unnatürliche Verbindung, er erklärt sich gegen den Religionsbegriff der Scholastik, gegen den Staatsbegriff des Alterthums, und die naturgemäße Form, worin er selbst sowohl Religion als Staat auffaßt, befindet sich im directen Gegensatz gegen die theologisch-politischen Begriffe der beiden früheren Weltalter. — Die Religion überhaupt besteht nicht in irgend einer Satzung, die durch Lehre oder Handlung dargestellt werden könnte, sie ist weder Doctrin noch Cultus, und wenn sie nur auf diese Weise existirt, d. h. in gewissen Worten und Zeichen, in formulirten Dogmen und vorgeschriebenen Werken, so ist sie zum Mittel für äußere Lebenszwecke herabgesetzt worden, und diese dienstbare und selbstsüchtig gebrauchte Religion ist nicht Gesinnung, sondern *Aberglaube*. Das Wesen der Religion besteht in der Liebe Gottes, ihr Ausdruck ist Frömmigkeit und Gehorsam, ihr Cultus das tugendhafte Leben. Die *Lehrsätze* gehören in die Philosophie, die *Handlungen* in den Staat, die *Gesinnungen* in die Religion. Es ist unmöglich, daß die fromme Gesinnung durch die Erkenntniß der Dinge gestört werde und diese deßhalb feindlich von sich ausschließe. Im Gegentheil, je intellectueller das Leben, desto frommer und gottergebener das Gemüth. Darum giebt es keinen Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie. Es ist unmöglich, daß ein rechtlicher Staat, der nur die Handlungen und nicht die Gesinnungen richtet, in das Gebiet der Religion und Philosophie, in das Gemüths- und Geistesleben der Menschen herrisch eingreife und die Freiheit beider beeinträchtige. Im Gegentheil, je weniger die innere Freiheit der Einzelnen gefährdet wird, desto größer ist die Sicherheit des

Ganzen. Denn was gefährdet den Staat? Die Selbstsucht des Individuums. Und worin besteht das selbstsüchtige Leben? In dem Mangel an Liebe, Hingebung, Gehorsam, d. h. in der Abwesenheit aller inneren und wahren Religion, die nothwendig fehlen muß, wenn leere Zeichen und äußeres Gepränge die Gemüther gefangen nehmen. Die fromme Gesinnung verbindet die Menschen und begründet ihre friedliche Gemeinschaft, der äußere und gemüthlose Glaube, der in gewissen exclusiven Symbolen besteht, wird dagegen die Menschen immer trennen und in feindseligen Secten auseinanderhalten. Womit stimmt nun die Natur des Staates mehr überein, oder mit welcher Religion verträgt sich besser die Sicherheit der Gesellschaft, mit jener, die das Gewissen dem Ewigen unterwirft, die Meinungen unbekümmert freiläßt, den menschlichen Lebenswandel friedlich stimmt und in sittlicher Weise ausbildet, oder mit der andern Religion, welche die Ueberreste der Zeit mehr als die Ewigkeit selbst liebt, die Meinungen beherrscht, die verödeten Gewissen mit Haß erfüllt gegen die Andersmeinenden und das selbstsüchtige Leben seinem gewöhnlichen Wandel überläßt?

„Ich habe mich oft gewundert", so sagt Spinoza wörtlich in der Vorrede seines Traktates, „daß Menschen, die mit dem Bekenntniß der christlichen Religion großthun, also mit den Gesinnungen der Liebe, Freudigkeit, Friedfertigkeit, Mäßigung und Treue gegen Jedermann, doch mit dem selbstsüchtigsten Gemüthe hadern und täglich den bittersten Haß gegen einander ausüben, so daß man leichter aus diesen, als jenen Gesinnungen den Glauben eines Jeden zu erkennen vermag. Denn schon längst ist es dahin gekommen, daß wir fast bei Jedermann den religiösen Charakter, ob er nämlich Christ, Türke, Jude oder Heide ist, nur zu erkennen vermögen aus gewissen äußeren Zeichen, oder daraus, ob er diese oder jene Kirche besucht, zuletzt, daß er dieser oder jener Meinung zugethan ist und auf die Worte irgend eines

Meisters zu schwören pflegt. Im Uebrigen ist das Leben selbst bei allen dasselbe. Ich frug mich nach der Ursache dieses unheilvollen Zustandes und es wurde mir klar, woraus derselbe entsprungen: daraus nämlich, daß es bei der Menge für Religion gilt, die Kirchendienste für hohe Würden, ihre Amtspflichten für vortheilhafte Privilegien anzusehen und über Alles die Geistlichen hoch zu halten. Sobald diese verkehrte Anschauung in der Kirche Geltung gewann, konnte es natürlich nicht ausbleiben, daß gerade die schlechtesten und selbstsüchtigsten Leute zuerst eine sehr große Begierde nach Verwaltung der heiligen Aemter ergriff, daß der Eifer für die Verbreitung der göttlichen Religion in gemeine Habsucht und der Tempel selbst in eine Schaubühne entartete, wo nicht kirchliche Lehrer, sondern Redner sich hören ließen, die nicht etwa beseelt waren von dem Verlangen, das Volk zu belehren, sondern von Begierde brannten, für ihre Person Bewunderung zu erregen und vor aller Welt an den Andersdenkenden ihr Müthchen zu kühlen." — „Die Frömmigkeit, bei dem ewigen Gott! und die Religion besteht in widersinnigen Geheimnissen, und wenn man nur die Vernunft vollkommen verachtet, die menschliche Einsicht für verderbt von Natur hält und darum verstößt und geringschätzig behandelt, so wird man gerade darum für göttlich erleuchtet gehalten. Wahrlich! wenn sie nur einen Funken des göttlichen Lichtes hätten, so würden sie Gott besser verehren lernen und, wie jetzt durch Haß, sich durch Liebe vor den übrigen Menschen auszeichnen, so würden sie nicht mit so feindseligem Gemüthe die Andersdenkenden verfolgen, sondern sich ihrer vielmehr erbarmen, wenn sie wirklich für deren Heil und nicht bloß für das eigene Lebensglück besorgt sind." *

Wenn man für diesen Charakter der Religion im Sinne Spinozas ein lebendiges Beispiel sucht, so ist dieselbe vollkommen

* Tr. Theol. Polit. Praef. p. 147, 48. (Ed. Paulus Vol. I.)

verkörpert in dem Leſſing'ſchen Nathan, deſſen religiöſe Gemüthsverfaſſung die aufgeklärten Freunde des Dichters ſehr oberflächlich und nur Jacobi richtig beurtheilte. „Die Abſicht dieſes Gedichtes iſt, den Hochmuth und die Thorheit aller derer ohne Unterſchied zu ſtrafen, welche wähnen, einen allgemeinen, einzigen, wahren Weg nach Gott zu wiſſen, und deswegen ſich gedrungen fühlen müſſen, jedweden, der dieſes Weges verfehlt, darauf zu lenken, ja in ihn hineinzuzwingen; die Abſicht iſt, auf die eindringendſte Weiſe darzuthun, daß alles Wähnen über Gott Verwegenheit; Ergebenheit in ihn allein Frömmigkeit und Weisheit ſei." *

Das Hauptwerk, welches die eigentlichen Akten des Spinozismus enthält und als opus posthumum herausgegeben wurde, heißt Ethica more geometrico demonstrata und umfaßt in fünf Theilen das Lehrgebäude Spinozas. Da ſich auf den Begriff der Subſtanz die geſammte Weltordnung gründet, ſo bildet die Einſicht in dieſen Begriff und in die Ordnung der Dinge, welche dadurch beſtimmt wird, den Gipfelpunkt des Syſtems. In der Erkenntniß der Subſtanz befreit ſich der menſchliche Geiſt und wird aus einem beſchränkten Individuum, das unter der Herrſchaft ſeiner Affecte handelt, ein freies, denkendes Weltweſen. Dieſer Zuſtand der menſchlichen Freiheit, die lediglich in der Erkenntniß beſteht, iſt das nothwendige Ziel der Weltordnung, und darum die höchſte Conſequenz der ſpinoziſtiſchen Philoſophie; die Erkenntniß, welche vollkommen zuſammenfällt mit der menſchlichen Freiheit, alſo mit der ſittlichen Humanität, giebt dieſem Syſteme den Charakter und Namen der Ethik. Die Ethik, indem ſie von dem Begriffe der Subſtanz ausgeht und die Weltordnung bis zur Befreiung der Menſchen durchwandert, zerfällt in folgende Theile:

* Fr. H. Jacobi, Werke. Bd. 4. Abth. 2. S. 238.

1) Die Lehre von der Substanz oder Gott. De Deo. (Metaphysik.)

2) Von der Natur und dem Ursprunge der Seele. De natura et origine mentis. (Physik.)

3) Von den Affecten. De origine et natura affectuum. (Psychologie).

4) Von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecte. De servitute humana seu de affectuum viribus.

5) Von der Macht des Denkens oder der menschlichen Freiheit. De potentia intellectus seu de libertate humana. (Ethik.) — Die Abfassung der Ethik fällt in den Zeitraum von 1663 bis 1666.

Die folgenden Abhandlungen logischen und politischen Inhalts sind leider Fragmente geblieben: der tractatus de intellectus emendatione, der früher als die Ethik verfaßt ist, und der tractatus politicus, wahrscheinlich das jüngste Werk Spinozas, das in den Principien der Politik mit Hobbes übereinstimmt, aber in den Consequenzen und der definitiven Fassung des Staatsbegriffs von dem Verfasser des Leviathan abweicht, indem es über ihn hinausgeht.

Außer diesen Werken sind für das Verständniß der spinozistischen Philosophie ein wichtiges Actenstück die Briefe, welche Spinoza mit seinen Freunden, namentlich Oldenburg, Simon de Vries, Ludwig Meyer und Blyenbergh gewechselt hat, und die auf die Probleme des Systems nicht selten deutlicher eingehen, als die Werke selbst.

Ein fragmentarischer Abriß der hebräischen Grammatik, der den ersten, sehr bemerkenswerthen Versuch macht, die hebräische Sprache logisch zu erklären, ist zwar nicht ohne alle Beziehung zu den Grundsätzen der spinozistischen Philosophie, nimmt aber nach der Beschaffenheit seiner Materie kein direktes Verhältniß zu dem Systeme selbst ein.

Von den Darstellungen des Spinozismus heben wir aus der zahlreichen Menge, welche seit der Wiederbelebung dieser Philosophie verfaßt worden sind, nur die bedeutendsten hervor.

Als einseitig bezeichnen wir die beiden extremen und einander entgegengesetzten Urtheile über die Philosophie Spinozas, von denen das eine dem System die Folgerichtigkeit in jedem Sinne zuspricht, während das andere sie in jedem Sinne verneint. Der Repräsentant der ersten Ansicht ist Friedrich Heinrich Jacobi, ein Gegner aller Philosophie, die er durch das Gefühl zu widerlegen und zu vermeiden suchte, zugleich aber der größte Bewunderer Spinozas, dessen Methode und Resultate er für die einzig möglichen der demonstrativen Philosophie erklärte: der Spinozismus sei die einzig consequente und darum absolute Philosophie, und entweder müsse man kein Philosoph, oder ein Spinozist sein. Das Gegentheil dieser Ansicht repräsentirt Herbart und seine Schule, die dem Spinozismus die logische Verfassung und das consequente Denken absprechen. — Von solchen Einseitigkeiten frei ist der rein historische Gesichtspunkt, von dem aus man das System Spinozas monographisch betrachtet hat. Hieher gehört die lehrreiche Abhandlung von Sigwart: der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert (Tübingen, 1839). Historisch kritisch ist die Abhandlung von Thomas: Spinoza als Metaphysiker (Königsberg, 1840). Diese Schrift greift an den Nerv des Spinozistischen Systems, sie will den Grundbegriff desselben, die eine Substanz, als einen müßigen Vorposten aus dem Wege räumen und den Beweis führen, daß Spinoza im Grunde unendlich viele Substanzen oder Atome gelehrt habe. Dieser eigentliche Sinn des Spinozismus erhelle besonders aus dessen physikalischen Begriffen.

Die besten Darstellungen des Spinozismus sind ohne Zweifel von dem höhern Standpunkt der Identitätsphilosophie ausgegangen, die in dem jugendlichen Schelling („Briefe über

Dogmatismus und Kriticismus; Darstellung meines Systems der Philosophie"), und vor allem in Hegel und seiner Schule einen congenialen Verstand und eine überlegene Kritik für die Philosophie Spinozas bewiesen hat. — Die Darstellung, welche L. Feuerbach in seiner Geschichte der neuern Philosophie vom Spinozismus gegeben hat, dringt energisch ein in den Geist dieser Philosophie und überwindet denselben zugleich durch eine treffende Beurtheilung. In seinen gesammelten Werken findet sich eine doppelte Kritik des Spinozismus, die erste hält sich auf dem Standpunkte der Hegel'schen Philosophie, der ursprünglich Feuerbachs Geschichte der neuern Philosophie angehört; die zweite ist nach einem Zeitraum von vierzehn Jahren hinzugefügt worden und gehört dem eigenthümlichen Standpunkt an, den Feuerbach unterdessen selbst gebildet und in seinen Gedanken über „die Philosophie der Zukunft" programmatisch bezeichnet hat. Die erste Kritik richtet sich gegen den Spinozismus, die andere gegen die Philosophie überhaupt; jene widerlegt Spinoza, weil sein Princip der Begriff der Substanz war, diese tadelt ihn, daß sein Princip ein Begriff, ein bloßer Gedanke, mit anderen Worten überhaupt ein Princip ist. Feuerbach bekämpft jetzt in Spinoza den abstracten Denker, der nur dem Begriffe, aber nicht der Wahrheit nach Naturalist gewesen sei; denn der Begriff ist nicht das Wahre, sondern das Illusorische, und der wirkliche Naturalismus könne nicht in Philosophie und Gedanken, sondern allein in Natur und Empfindung entdeckt werden. Spinoza sei Naturalist, aber nur in intellectu, nicht in re, also ein unnatürlicher Naturalist, dessen System seinen eigenthümlichen Widerspruch in der Formel Deus sive natura verrathe. Diese Tautologie, welche die Natur durch Gott interpretirt, bilde den ungereimten Grundgedanken der spinozistischen Philosophie, die in demselben Augenblick das Princip der Natur setzt und aufhebt. —

Für das Studium Spinozas sind die ausführlichen Arbeiten

von J. Erdmann (Geſchichte der neuern Philoſophie I. 2. Vermiſchte Aufſätze) ein wichtiges und dankenswerthes Hilfsmittel. Allein bei aller diplomatiſchen Gründlichkeit, womit Erdmann den Spinozismus vorträgt, begeht ſeine Darſtellung, wie mir ſcheint, weſentliche Ungerechtigkeiten an den Hauptbegriffen dieſes Syſtems, wodurch das zuſammenhängende und objective Verſtändniß deſſelben unmöglich gemacht wird. Wir wiſſen wohl, wie viele mündliche und ſchriftliche Darſtellungen in den fraglichen Punkten mit Erdmann übereinſtimmen, allein wir betrachten ihn als den Repräſentanten dieſer Auffaſſungsweiſe, weil er entſchiedener als die anderen, die Grundbegriffe Spinozas in einem dieſer Lehre fremden Geiſte erklärt hat: der Spinozismus iſt eine logiſche und geſchichtliche Unmöglichkeit, wenn die Attribute und damit die natura naturans durch den menſchlichen Intellectus, wenn die Modi und damit die natura naturata durch die menſchliche Imagination begründet werden. Die folgenden Vorleſungen ſollen dieſe aſſertoriſche Behauptung an ihrem Orte beweiſen.

Sechszehnte Vorlesung.

Die Methode des Spinozismus.

1) Die mathematische Methode. 2) Deren metaphysische Bedeutung. 3) Deren Consequenzen. Causalität und Teleologie.

Die Aufgabe, welche Spinoza von seinen Vorgängern übernimmt, betrifft unmittelbar das Princip selbst, auf das sich die gesammte neuere Philosophie gründet. Es handelt sich um die reine, von jeder Ueberlieferung und jedem äußern Ansehen unabhängige Erkenntniß, oder um den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Diesen Begriff sucht die Philosophie des Zeitalters, sie hat ihn bereits in verschiedenen Systemen bestimmt, aber immer wieder durch einen auffallenden Widerspruch vernichtet. In allen Philosophien, welche die Progonen des Spinozismus versucht haben, ist der Begriff der Substanz problematisch geblieben: dieses Problem aufzuklären und zu lösen, den Gedanken zu fassen und vollkommen auszubilden, der jenen Begriff sichert und festhält, das ist Princip und Inhalt der spinozistischen Lehre.

Wir nehmen an, daß die Aufgabe möglich ist, denn wir versetzen uns ganz in den Geist und die Denkungsweise der dogmatischen Philosophie und haben auf diesem Standpunkte kein Recht, die Möglichkeit der Erkenntniß zu bezweifeln oder den Begriff der Substanz überhaupt für problematisch zu erklären.

So ist die nächste Frage, die uns vorliegt: Wie wird das Problem gelöst, in welcher Form wird der Inhalt, dessen sich die Philosophie hier bemächtigen will, allein naturgemäß dargestellt werden können? Diese Frage ist nicht unnütz. Im Gegentheil, die Form ist einem philosophischen System eben so wesentlich, wie einem Kunstwerk; sie wird von Innen bestimmt durch die Natur des Gedankens, und nicht von Außen an denselben herangetragen als ein willkürliches und gleichgiltiges Schema. Die Form in der Philosophie ist die Methode oder die Art und Weise, wie die Begriffe verknüpft und die Urtheile bewiesen werden; diese bestimmte Gedankenordnung folgt unmittelbar aus dem Princip eines Systems, sie entwickelt sich mit ihm, und es ist zwischen den Principien und den Methoden der Philosophie ein stetiger und gleichmäßiger Fortschritt.

1. Die mathematische Methode.

Die Methode des Spinozismus wäre demnach die Form, in welcher die Substanz erkannt und bewiesen wird. Was verstehen wir unter Substanz? Das Wesen der Dinge oder das absolute Object, wie es schlechthin unabhängig von unserem Verstande existirt. Ob wir das Wesen der Dinge einsehen oder nicht, das ändert an ihm selbst Nichts, es ist nicht das Resultat unseres Denkens, sondern dessen unbedingte Voraussetzung. Der menschliche Verstand entwickelt die Substanz nicht, sondern betrachtet sie nur, er macht sich dieselbe blos klar und sieht die Wahrheit ein, die ihm gegeben ist.

Mit anderen Worten: Die Substanz oder das vollendete Weltwesen gewinnt in unserem Denken keine neue Bestimmung, und die Erkenntniß derselben besteht lediglich darin, daß wir uns die Bestimmungen klar machen, die sie enthält. Wir tragen Nichts in sie hinein, sondern nehmen Alles aus ihr selbst und dem Begriffe ihres Wesens; wir vermehren die Substanz nicht, indem

wir ſie denken, ſondern erklären ſie blos: wir urtheilen nicht ſynthetiſch, ſondern rein analytiſch.

Alſo die Methode der Erkenntniß kann auf dem Standpunkte der Subſtanz nur darin beſtehen, daß die für ſich vollendete Wahrheit für uns evident wird. Wir ſehen heraus, was in der Natur der Subſtanz enthalten iſt, und bejahen nur, was ohne Widerſpruch folgt. Dieſe Evidenz iſt mithin die Aufklärung unſeres Verſtandes über eine Sache, die an und für ſich ausgemacht iſt und an ihrer Wahrheit nichts einbüßt, ob wir ſie erkennen oder nicht.

Daher iſt die Methode der Philoſophie hier nicht Production, ſondern Erklärung; ſie erzeugt Nichts, ſie demonſtrirt Alles, denn es iſt Alles gegeben und braucht blos eingeſehen oder begreiflich gemacht zu werden. Die Philoſophie demonſtrirt, indem ſie folgert, denn alles Gegebene folgt hier aus einem urſprünglichen Begriff, alſo ſie beweiſt more geometrico. Dieſe Form der Demonſtration, die in fortſchreitenden Folgerungen ihre Beweiſe bildet, iſt die mathematiſche Methode, die auch hiſtoriſch aus dem Begriff der Subſtanz hervorgegangen iſt, denn ſie iſt von Euklides, dem Gründer der Megariſchen Schule, aufgeſtellt worden, und dieſe Schule ſchließt ſich an die Eleaten an, die im Alterthum den Begriff der Subſtanz repräſentiren.

In der Mathematik werden nicht neue Wahrheiten erfunden, ſondern vorhandene Wahrheiten gefunden: „εὕρηκα!“ heißt der Triumph des Mathematikers. Daß z. B. das Quadrat der Hypotenuſe äqual iſt den ſummirten Quadraten der Katheten, liegt einfach in der Natur des rechtwinkligen Dreiecks. Damit ich aber die Wahrheit dieſes Satzes einſehe, oder um dieſen Satz zu beweiſen, muß ich die Figur zeichnen und, wie es der Mathematiker treffend nennt, eine Hilfsconſtruction machen. Im Grunde ſind alle mathematiſche Beweiſe bloße Hilfsconſtructionen,

die Wahrheit des Pythagoras entſteht nicht erſt, indem man ſie demonſtrirt, ſie wird dadurch nur *für mich* zur evidenten Wahrheit.

Alſo iſt es die mathematiſche Methode, welche vorhandene Wahrheiten zur Evidenz erhebt, das Gegebene demonſtrirt, die wahren Sätze beweiſt.

Nun iſt die Subſtanz nicht blos eine vorhandene Wahrheit unter anderen, ſondern ſie iſt *die abſolute* vorhandene Wahrheit, welche alle übrigen in ſich ſchließt: darum iſt die Methode ihrer Erkenntniß nothwendig die *mathematiſche*.

Aber wie komme ich überhaupt zum Begriffe der Subſtanz? Als das Weſen der Dinge iſt ſie zugleich unſer eigenes Weſen, denn wir gehören ebenfalls in das Reich der Dinge. Folglich iſt uns der Begriff der Subſtanz und Alles, was darin liegt, *ſo gewiß*, wie das eigene Weſen, wie das cogito ergo sum bei Carteſius, wie das Selbſtbewußtſein bei Fichte, d. h. er iſt unmittelbar gewiß. Eine unmittelbare Gewißheit läßt ſich aber nicht beweiſen, denn ſie iſt kein abgeleiteter, ſondern ein urſprünglicher Begriff, und als ſolcher kann ſie nur beſtimmt, d. h. erklärt oder definirt werden. Der Zuſammenhang dieſer urſprünglichen Begriffe iſt eben ſo unmittelbar gewiß, und läßt ſich darum nur in Grundſätzen oder Axiomen ausſprechen. Endlich, was aus dieſen Grundſätzen folgt, wird erklärt in Folgeſätzen, die für die ſubjective Einſicht der Demonſtration oder des Beweiſes bedürfen. Das ſind die Lehrſätze oder Propoſitionen, in deren folgerichtiger Reihe unſere Erkenntniß nach mathematiſcher Methode fortſchreitet, bis ſie alle Folgerungen aus ihren urſprünglichen Begriffen gezogen hat.

Das Geſagte faßt ſich in folgendem Ergebniß zuſammen: Die Philoſophie der Subſtanz kann nur dargeſtellt werden in der mathematiſchen Methode, die von urſprünglichen Begriffen ausgeht, dieſe Begriffe in Definitionen beſtimmt, dieſe Definitionen

zu Grundsätzen oder Axiomen verknüpft und daraus die Lehrsätze ableitet, die sich durch Demonstrationen beweisen und in ihrer Reihenfolge zum geschlossenen Systeme ergänzen.

Genau diese Methode befolgt die Philosophie Spinozas, und wir müssen den classischen Werth der letzteren auch auf jene ausdehnen, weil sie vollkommen mit dem Princip der Substanz übereinstimmt. Aber wie die Substanz nicht das absolute Princip der Philosophie ist, so ist auch die mathematische Methode nicht die absolut philosophische. Sobald die Philosophie den Begriff der Substanz überwindet, hört sie auch auf, more geometrico zu demonstriren.

Um die Methode Spinozas in ihrer Thätigkeit anzuschauen, wollen wir dieselbe an einem Beispiele betrachten, das uns mitten in die Grundlehre des Spinozismus einführen soll. Ich nehme den Fundamentalbegriff selbst, die Substanz, und entwickle ihn in der Form der mathematischen Methode, also in Definition, Axiom, Proposition, bis zu dem entscheidenden Satze: es giebt nur eine Substanz.

Die Substanz als das Wesen der Dinge läßt sich, wie wir gesehen haben, nicht beweisen, sondern nur erklären. Die Definition heißt: Unter Substanz verstehe ich dasjenige, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, dessen Begriff nicht eines andern Begriffes bedarf, wovon er abgeleitet werden müßte.* Diese Definition sagt, was unmittelbar im Begriffe der Substanz liegt: Die Substanz ist kein abgeleitetes, sondern ein ursprüngliches Wesen, sie ist kein abgeleiteter, sondern ein ursprünglicher Begriff, d. h. sie spricht die Substanz aus, weiter thut sie nichts. Aber mit

* Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. Def. 3.

dem Begriff der Substanz ist unmittelbar der Begriff ihrer Eigenschaften oder Affectionen, d. h. der Modus gegeben. Die Definition des Modus heißt: Unter Modus verstehe ich die Eigenschaften der Substanz oder dasjenige, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird.*

In diesen beiden Definitionen ist offenbar alles Seiende, die Totalität der Dinge erschöpft: Die Substanz ist in sich, der Modus in Anderm, ein drittes Sein ist nicht möglich. Mithin verknüpfen sich die beiden Definitionen zu dem Axiom: Alles was ist, ist entweder in sich oder in Anderm: Mit anderen Worten: Alles ist entweder Substanz oder Modus.**

Nun ist gemäß der Definition die Substanz das ursprüngliche, der Modus das abgeleitete Wesen. Daraus folgt mit evidenter Nothwendigkeit der Lehrsatz: Die Substanz ist ihrem Wesen nach früher, als ihre Eigenschaften.*** Wenn aber die Substanz ihrem Wesen nach früher ist, als die Affectionen, so folgt von selbst der andere Lehrsatz, daß die Substanz nur wahrhaft begriffen wird, wenn man sie von jenen abstrahirt.†

Folgern wir noch einen Satz weiter, so können wir die Grundlehre des Spinozismus aussprechen. Die Definition des Modus hieß: er ist das, was in Anderm ist und durch Anderes begriffen wird. Mithin begreift der Modus alle Veränderung und damit alle Verschiedenheit in sich. Wenn aber alle Verschiedenheit nur in die Modi fällt, so ergiebt sich der evidente Satz: daß verschiedene Substanzen nur in ihren Affectionen

* Per modum intelligo substantiae affectiones sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. I. Def. 5.

** Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Eth. I. Ax. 1.

*** Substantia prior est natura suis affectionibus. Eth. I. Prop. 1.

† Cum substantia sit prior natura, suis affectionibus, depositis ergo affectionibus vere consideratur. Eth. I. Prop. 7.

verſchieden ſein können. Indeſſen die Subſtanz wird nur „depositis affectionibus“ wahrhaft erkannt, alſo giebt es in dem Weſen der Subſtanz ſelbſt gar keine Verſchiedenheit, und es reſultirt der Fundamentalſatz: es giebt nicht verſchiedene, alſo nicht viele, ſondern nur eine Subſtanz. —

2. Die metaphyſiſche Bedeutung der mathematiſchen Methode.

Bevor wir jetzt die Bahn der mathematiſchen Methode verlaſſen und von dem Spinozismus eine klare und zuſammenhängende Darſtellung verſuchen, ohne ferner auf die Weitläufigkeiten der mathematiſchen Demonſtrationen einzugehen, will ich Ihnen im Lichte dieſer Methode den Genius der geſammten ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung zeigen. Denn es kommt mir überall darauf an, neben einer ausführlichen und erſchöpfenden Darſtellung zugleich den Geſammteindruck eines Syſtems zu geben, weil ſich durch einen ſolchen der empfängliche Geiſt am innigſten und congenialſten vertraut machen läßt mit der Gemüthsverfaſſung einer Philoſophie.

Die mathematiſche Methode iſt im Sinne Spinozas nicht, wie innerhalb der eigentlichen Mathematik, auf die Sphäre von Raum und Zeit beſchränkt, ſondern ſie umfaßt das allgemeine Weſen der Dinge, die Subſtanz oder das Weltprincip. Alſo ſoll ſie uns hier nicht die ſpeciellen Wahrheiten der Geometrie und Arithmetik beweiſen, ſondern den Weltproceß ſelbſt erklären; wir dürfen innerhalb des Univerſums nichts anerkennen, was nicht innerhalb der mathematiſchen Methode bewieſen wird, oder was uns nicht mit mathematiſcher Evidenz einleuchtet.

Wenn die Welt nur in der mathematiſchen Methode begriffen werden kann, ſo muß ohne Zweifel der Weltproceß mit dieſer Methode übereinkommen, ſo kann das Weſen der Dinge offenbar nur in dieſer Weiſe handeln. Alſo können wir uns über die

Geſetze des Weltlaufes aufklären, wenn wir genau die Richtſchnur des mathematiſchen Verſtandes beobachten: es geſchieht dann überhaupt Nichts, was nicht mathematiſch bewieſen werden kann. Alles, was innerhalb des Weltproceſſes nothwendig geſchieht, muß innerhalb der mathematiſchen Methode als ein Lehrſatz auftreten können. Wie man die Plaſtik eine gefrorne Muſik genannt hat, ſo können wir im Sinne Spinozas den Weltproceß die verkörperte Methode der Mathematik nennen. Was innerhalb der mathematiſchen Methode keinen Platz findet, das findet auch keinen in der Welt, das exiſtirt überhaupt für den Philoſophen der Subſtanz nicht, das iſt ſeiner Exiſtenz nach ein Non ens, ſeinem Begriff nach ein Non sens für den Verſtand Spinozas.

Der gewöhnliche Mathematiker, der ſich auf Raum und Zeit, auf Figuren und Zahlen einſchränkt, muß auch ſeine Methode und ſeine Wiſſenſchaft auf dieſe Sphären beſchränken, und Alles, was außerhalb derſelben liegt, wie z. B. der Geiſt, das Selbſtbewußtſein, die Freiheit, die geſammte moraliſche Weltordnung, wird er entweder als Adiaphora nehmen, die ihn gleichgiltig laſſen, oder als Objecte anderer Wiſſenſchaften anerkennen, die nach einer andern Methode als der ſeinigen, handeln. Dagegen für den Philoſophen, der in dem Verſtande der mathematiſchen Methode denkt und die geſammte Ordnung der Dinge in dieſer Ordnung der Begriffe auffaßt, giebt es nichts weder im Himmel noch auf Erden, was nicht von dem mathematiſchen Rationalismus entdeckt und gewußt werden kann.

Hieraus folgen jene Reſultate in der Philoſophie Spinozas, vor denen die Welt eine lange Zeit verſteinerte, bis ſie endlich ſo viel Geiſtesmuth gewann, das war in Leſſing, um dieſen kühnen Begriffen furchtlos in's Geſicht zu ſchauen, und bald darauf auch die Denkkraft erreichte, das war in Kant, um ſie durch höhere Begriffe zu beſiegen.

3. Die mathematiſche Methode in ihren Conſequenzen. Cauſalität und Teleologie.

Wenn die mathematiſche Methode allein die Begriffe der Philoſophie ordnet, wenn ſie nicht bloß den Größen in Raum und Zeit, ſondern dem Weltproceſſe ſelbſt gleichkommt, was ergiebt ſich als unvermeidliche Conſequenz?

In der mathematiſchen Methode folgt jeder Satz aus einem frühern, und dieſe Kette von Sätzen leitet ſich zurück auf einen urſprünglichen Satz oder ein Axiom, von dem die geſammte Reihenfolge der Sätze regiert wird. Es giebt in der Mathematik nur Axiome und Conſequenzen und die Methode beſteht darin, die Conſequenzen zu finden, oder Alles, was aus dem Grundſatz folgt, wirklich zu folgern. Jeder Lehrſatz iſt ein Folgeſatz. In der mathematiſchen Ordnung folgt Alles. Jeder Satz iſt ein nothwendiger, weil er durch einen frühern begründet iſt; zuletzt ſind alle mathematiſche Sätze in einem Grundſatz enthalten, und es iſt gar Nichts geſchehen, als daß wir ihre Folgerichtigkeit eingeſehen haben. Es giebt hier nichts Neues, ſondern *Alles iſt ewig*. Mit dem Raum iſt das Dreieck, mit dem Dreieck ſind alle Eigenſchaften deſſelben gegeben; wir zwar folgern dieſe Eigenſchaften nacheinander aus der Natur des Dreiecks und entwickeln dieſelben in einer Reihe von Lehrſätzen, aber daraus folgt nicht, daß die eine Eigenſchaft ſelbſt ſpäter entſteht, als die andere, ſondern das geſammte Syſtem der mathematiſchen Wahrheiten iſt unmittelbar mit dem Axiom gegeben und nur für unſere Einſicht, die allmälig von einer Wahrheit zur andern fortſchreitet, löst ſich dieſes Syſtem auf in eine Reihe von Sätzen.

Faſſen wir demnach den geſammten Weltproceß als ſtreng mathematiſchen ordo rerum auf, ſo erblicken wir in ihm eine unendliche Reihe von Conſequenzen: jedes Ding *folgt* aus einem andern und die endloſe Kette der Dinge leitet ſich zurück

auf ein ursprüngliches Wesen, das nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist. Wie in dem Axiom das gesammte System der Consequenzen, wie in dem Begriffe des Dreiecks alle Lehrsätze desselben enthalten sind, so ist mit dem ursprünglichen Wesen oder mit der Substanz zugleich das gesammte System der Dinge gegeben und aus der Natur der Substanz folgt der Weltproceß, wie aus dem Grundsatz die Reihe der mathematischen Wahrheiten.

Der Weltproceß folgt, d. h. er ist nothwendig, wie eine mathematische Wahrheit. Er folgt aus der Natur der Substanz, d. h. aus dem ursprünglichen Wesen, welches nicht die Folge eines andern, sondern Ursache seiner selbst ist, also ist er in der Natur dieses ewigen Wesens enthalten und sein „Folgen" ist mithin kein zeitlicher, sondern ein ewiger Act: die Welt entsteht nicht, sie ist, wie die mathematische Wahrheit nicht aus dem Grundsatz entsteht, sondern in ihm ist und besteht. Wie die Sätze der Mathematik, die aus dem Axiom fließen, absolute Wahrheiten sind, so ist die Welt, die aus dem Begriffe der Substanz folgt, eine nothwendige und ewige Welt.

Also die erste Consequenz, die aus dem Wesen der mathematischen Methode folgt, heißt: der Weltproceß ist ewig. Es giebt mithin auf dem Standpunkte des Spinozismus keine Schöpfung.

Dieser ewige Weltproceß ist eine nothwendige Folge, wie die mathematischen Wahrheiten nothwendige Folgen sind: die eine folgt aus der andern und das System aller aus dem Grundsatz. Ebenso folgt innerhalb des Weltprocesses jede einzelne Erscheinung aus einer andern und das System aller aus der Substanz. Die Substanz ist der Grund aller Erscheinungen, und die einzelnen Erscheinungen begründen sich gegenseitig: also ist der Zusammenhang der Dinge oder der Weltproceß eine stetige Causalität, d. h. eine

ununterbrochene Reihe von Urſache und Wirkung, Grund und Folge, und es giebt in dieſem continuirlichen Zuſammenhange keine Kraft, die im Stande wäre, ihn zu ſprengen, keine Erſcheinung, die ſich der Gewalt des äußern Cauſalnexus entziehen und aus ſich ſelbſt mit eigenem Vermögen handeln könnte, alſo es giebt überhaupt keine Freiheit. Alles, was iſt, wird äußerlich determinirt und iſt unerbittlich in den cauſalen Zuſammenhang der Dinge verflochten, der jedes einzelne Daſein durchgängig beſtimmt. Mithin giebt es hier keinen Platz für die Selbſtbeſtimmung, denn jede Erſcheinung reſultirt aus dem Spiele nothwendiger Kräfte. Alles, was geſchieht, folgt, d. h. Alles geſchieht hier nur nach Gründen, Nichts nach Zwecken, denn der Zweck iſt eine Selbſtbeſtimmung und daher nur in einem ſelbſtthätigen oder freien Weſen möglich. Giebt es kein Vermögen der Freiheit, ſo giebt es auch keine Zwecke.

Auf dem Standpunkte Spinozas haben daher die Erſcheinungen keine Zwecke, ſondern nur Gründe, es giebt hier kein Wozu, ſondern nur ein Warum; kein οὗ ἕνεκα, ſondern nur ein διὰ τί. Dem Spinozismus iſt die Frage nach einem Zweck in den Dingen eben ſo lächerlich und geradezu unverſtändlich, wie es dem Mathematiker lächerlich und unverſtändlich ſein müßte, wenn man ihn fragen wollte: „wozu ſind die Winkel in einem Dreieck äqual zwei Rechten?“ Frage ihn, warum es ſo iſt, und er wird dir antworten: das reſultirt aus dem Begriffe des Dreiecks. Der Complex der mathematiſchen Wahrheiten iſt ein Syſtem von Folgerungen. Eben ſo iſt der Complex der Dinge oder der Weltproceß in der Philoſophie Spinozas ein Syſtem von Reſultaten. Wenn aber der Zweckbegriff nichtig iſt, ſo iſt der Glaube an Zwecke widerſinnig, und eben ſo der Verſuch, die Dinge nach Zwecken zu beurtheilen. Damit fällt die Methode der Teleologie, ſie wird im Princip aufgehoben für die Natur eben ſo wie für die ethiſche Welt. Es giebt keine Zwecke weder

in den Dingen, noch in den Handlungen. Auch die menſchlichen Handlungen ſind wie die Naturerſcheinungen eng verflochtene Glieder in dem Cauſalnexus der Dinge, auch die menſchlichen Handlungen ſind nur Reſultanten, die nothwendig ſo und nicht anders erfolgen.

Wenn auf dieſe Weiſe das Syſtem der Zwecke gänzlich aus der Natur und dem Drama der Menſchenwelt entfernt wird, ſo darf das denkende Bewußtſein Nichts durch den Zweckbegriff vorſtellen und alſo keine Erſcheinung durch ein teleologiſches Urtheil beſtimmen. Jede Erſcheinung iſt nothwendig, d. h. ſie kann nicht anders ſein, als ſie iſt; darum wäre es widerſinnig, wenn wir irgend einem Dinge das Prädicat vollkommen oder unvollkommen, irgend einer Handlung das Prädicat gut oder böſe gäben. Jedes Ding iſt in ſeiner Weiſe vollkommen, denn es iſt nothwendig, jede Handlung iſt in ihrer Weiſe gut, denn ſie kann nicht anders ſein, als ſie iſt.

Was würde der Mathematiker ſagen, wenn man den einen ſeiner Sätze für vollkommener halten wollte, als den andern, oder dieſe mathematiſche Wahrheit für beſſer, als jene? Er müßte dem Idioten erklären: „Du urtheilſt in Begriffen, die innerhalb der Mathematik gar keine Bedeutung haben, du ſchwärmſt in ſelbſtgemachten Idolen, welche die Größen dieſer Wiſſenſchaft gar nicht berühren. In meiner Welt gibt es weder Gutes noch Böſes, weder Vollkommenes noch Unvollkommenes, hier iſt jeder Satz gut und jeder Satz vollkommen!“ — Und in derſelben Weiſe muß der Philoſoph, der den Weltproceß in mathematiſcher Methode denkt, alle Erſcheinungen betrachten. In dieſer ſtetigen Cauſalität iſt jede Erſcheinung nothwendig, weil ſie begründet iſt: darum ſind die Prädicate vollkommen und unvollkommen, gut und böſe, ſchön und häßlich, nicht aus den Dingen, ſondern aus der Einbildung oder Imagination geſchöpft, ſie ſind nicht wirkliche, ſondern imaginäre Prädicate. Das Vollkommene, Gute, Schöne muß ich

bewundern, weil es einem idealen Begriff entſpricht, von dem es auch abweichen könnte; das Unvollkommene, Böſe, Häßliche muß ich beklagen oder belachen oder verabſcheuen, weil es hinter dem Zwecke zurückbleibt, mit dem es übereinſtimmen ſollte; das Nothwendige, das ſein Geſetz erfüllt, läßt ſich nur begreifen. Darum wird der Philoſoph, der nach dem Principe der Cauſalität die Welterſcheinungen betrachtet, die Dinge und die Handlungen weder bewundern noch beweinen, ſondern begreifen, d. h. als nothwendig erkennen, oder im Cauſalnexus des Weltproceſſes denken.

Ich laſſe Spinoza ſelbſt reden. Er ſagt im Anfang des tract. polit.: „Um die Gegenſtände der Politik mit derſelben Geiſtesfreiheit zu erforſchen, mit welcher wir die Gegenſtände der Mathematik zu unterſuchen pflegen, habe ich mich ſorgfältig beſtrebt, die menſchlichen Handlungen weder zu belachen, noch zu beklagen, noch zu verabſcheuen, ſondern zu erkennen, und ich habe daher die menſchlichen Leidenſchaften, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrgeiz, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler, ſondern als Eigenſchaften der menſchlichen Natur betrachtet, die mit demſelben Recht zu ihr gehören, wie zur Natur der Luft: Hitze, Kälte, Wetter, Donner und andere Erſcheinungen der Art, welche wohl unbequem, doch nothwendig ſind und beſtimmte Urſachen haben, durch die wir ihr Weſen zu erkennen ſuchen, und an deren Betrachtung ſich der Geiſt ebenſo, wie an der Erkenntniß der ſinnlich angenehmen Dinge ergötzt.“

Und an einer andern Stelle erklärt Spinoza im buchſtäblichen Geiſt ſeiner Methode: „Ich betrachte die menſchlichen Handlungen und Begierden gerade ſo, als wenn es ſich um Linien, Flächen, Körper handelte.* Das iſt in dem Bekenntniß des Philoſophen das Thema dieſer Vorleſung.

* De affectuum itaque natura et viribus ac mentis in eosdem potentia eadem methodo agam, qua in praecedentibus de

Ich faſſe ſie zum Schluß in folgender Weiſe zuſammen: Aus dem Begriffe der Subſtanz folgt die Nothwendigkeit der mathematiſchen Methode. Die mathematiſche Methode zur philoſophiſchen erheben, heißt ſie auf den Weltproceß anwenden oder das Ἓν καὶ πᾶν in mathematiſcher Ordnung begreifen. Dies thut die Philoſophie Spinozas. Wenn aber die mathematiſche Methode mit dem Gang aller Dinge übereinſtimmt, ſo folgt:

1) Der Weltproceß iſt ewig, und er darf weder als Geneſis noch als Schöpfung gedacht werden.

2) Das Weltgeſetz iſt Cauſalität. Dieſer Begriff umfaßt den abſoluten Zuſammenhang der Dinge: darum iſt jede Erſcheinung ein Reſultat oder eine Folge; darum giebt es keine Zwecke, weder natürliche noch ſittliche; darum iſt die teleologiſche Betrachtungsweiſe, welche die Welt nach Zwecken beurtheilt, falſch, und alle Prädicate, die aus dem Zweckbegriff folgen, ſind grundloſe und imaginäre Beſtimmungen.

3) Die Cauſalität der Weltordnung iſt eine ſtetige, d. h. ſie bildet einen ununterbrochenen, unauflöslichen Zuſammenhang. Darum iſt jede Erſcheinung äußerlich determinirt; darum gibt es keine Selbſtbeſtimmung oder Freiheit; darum iſt jedes Individuum nur ein Glied in der Kette der Dinge, ein ſchlechthin ſelbſtloſes Moment in dem nothwendigen Proceſſe des Ganzen.

Dieſe Conſquenzen, welche die Weltanſchauung Spinozas umfaſſen, haben wir ſo eben aus dem Geſichtspunkte der Methode entdeckt, wir wollen ſie das nächſtemal aus dem Begriff der Subſtanz ſelbſt unmittelbar darthun. Sie bilden die ſteinernen Züge des Spinozismus, das Meduſengeſicht, von dem ſich das menſchliche Selbſtgefühl abwendet. Wir haben dieſe Lehren noch

Deo et mente egi, et humanas actiones atque appetitus considerabo perinde, ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset. Eth. III. Praef.

nicht beurtheilt, ſondern nur begriffen. Denn wir verhalten uns zum Spinozismus genau ſo, wie ſich Spinoza zu den Dingen verhält: wir wollen ohne Interjection das Phänomen ſeiner Lehre erkennen, um ſie dann deſto ſicherer zu beurtheilen und, wenn es möglich iſt, wahrhaft zu widerlegen. Es könnte ſein, daß unſerer eigenen Gemüthsverfaſſung dieſe Philoſophie eine fremde und unheimliche Welt iſt, ſo würden wir aus wiſſenſchaftlichem Pflichtgefühl Nichts davon in unſerer Darſtellung laut werden laſſen. Um ihr gerecht zu werden, wollen wir ſie genau ſo behandeln, wie ſie ſelbſt alle Dinge behandelt, nämlich ſie darſtellen, nicht wie ſie für uns, ſondern nur, wie ſie an ſich iſt.

Darum wollen wir diejenigen, die mit ihren Vorwürfen noch eher, als ihren Urtheilen, gleich bei der Hand ſind, dahin belehrt haben, daß der Spinozismus mit allen ſeinen Conſequenzen eine Durchführung der mathematiſchen Methode bildet; alſo richte man ſeine Vorwürfe nicht auf die Conſequenzen, ſondern darauf, daß Spinoza nach mathematiſcher Methode die Weltordnung dargeſtellt, oder, was daſſelbe heißt, daß er den Begriff der Subſtanz zum klaren und deutlichen Princip der Philoſophie gemacht habe. Wir überlaſſen es der Geſchichte der Philoſophie, dieſen Begriff zu überwinden und mit ihm die mathematiſche Methode und deren nothwendige Ergebniſſe.

Vorläufig denken wir mit Spinoza und indem wir in ſeinem Geiſte die Welt erblicken als eine vollkommene und ewige Welt, worin jede Erſcheinung begründet und darum in ihrer Weiſe gut iſt, ſo begreifen wir wohl, wie Jacobi gegen Leſſing ausrufen konnte: „Eine ſolche Ruhe des Geiſtes, einen ſolchen Himmel im Verſtande, wie ſich dieſer helle, reine Kopf geſchaffen hatte, mögen Wenige gekoſtet haben.“ *

* Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Mendelsſohn. 1785. S. 28. — Man lerne von Jacobi, wie man

einen Philoſophen erkennen und würdigen kann, ohne darum mit ihm übereinzuſtimmen und ſeine Betrachtungsweiſe zu theilen. Auf die obige Aeußerung Jacobis, die Spinoza und deſſen Lehre auf das Höchſte anerkennt und feiert, antwortet Leſſing: „Und Sie ſind kein Spinoziſt, Jacobi?“ Jacobi: Nein, auf Ehre!

Siebenzehnte Vorleſung.

Das Princip oder der Gottesbegriff des Spinozismus.

1) Subſtanz oder unendliche Cauſalität. *Substantia sive Deus.* 2) Die nothwendige Ordnung der Dinge. *Deus sive omnium rerum causa immanens.* 3) Die natürliche Ordnung der Dinge. *Deus sive natura.*

In der methodiſchen Verfaſſung des Spinozismus haben wir den Geiſt kennen gelernt, der alle Begriffe dieſer Philoſophie ordnet und jeden Gedanken vertilgt, der über das Princip der bloßen Cauſalität oder über den Zuſammenhang von Urſache und Wirkung hinausgeht. Die Welt, in dieſem Lichte betrachtet, iſt kein Syſtem von Zwecken, ſondern ein ewiges Syſtem von Reſultaten: die Dinge haben kein Ziel, das ſie bewußt oder unbewußt erſtreben, ſondern nur Gründe, aus denen ſie folgen, und darum dürfen ſie nicht nach Zwecken oder Idealen beurtheilt werden, weder nach metaphyſiſchen, noch moraliſchen, noch äſthetiſchen. Das Ideal iſt ein Idol, d. h. ein weſenloſes Geſchöpf der Einbildung. Der Begriff des Ideals, oder der Idealismus der Philoſophie, der ſeine Metaphyſik auf die Idee des Vollkommenen, ſeine Moral auf die Beſtimmung des Guten, ſeine Aeſthetik auf den Begriff des Schönen gründet, erſcheint darum nothwendig dem Verſtande Spinozas als ein gehaltloſes Schattenbild. Das iſt der Grund, weshalb ſich Spinoza gleichgiltig und faſt verächtlich abwendet von der Philoſophie des Alterthums, die in

Plato und Ariſtoteles den Zweckbegriff zum Weltſyſtem ausbildet und in dieſen claſſiſchen Denkern übereinſtimmt mit der äſthetiſchen Verfaſſung des griechiſchen Geiſtes.

Wir haben uns die Methode des Spinozismus anſchaulich gemacht an dem höchſten Beiſpiel dieſer Philoſophie, indem wir den Begriff der einen Subſtanz mathematiſch demonſtrirten, in derſelben Weiſe, wie ihn Spinoza ſelbſt im Anfange der Ethik darthut. Aus den Definitionen von Subſtanz und Modus bildete ſich das Axiom, daß Alles entweder Subſtanz oder Modus ſei. Daraus folgte der Lehrſatz, daß nur in den Modis Verſchiedenheit ſein könne, und ſo ergab ſich von ſelbſt, daß die Subſtanz nothwendig eine ſein müſſe.

1. Subſtanz oder unendliche Cauſalität. Substantia sive Deus.

Was iſt nun in Wahrheit die Subſtanz? Die Löſung dieſer Hauptfrage im Spinozismus machen wir zur Aufgabe der gegenwärtigen Vorleſung. Es iſt bereits dargethan, daß die Subſtanz ein urſprünglicher Begriff iſt, und warum ſie als ſolcher nicht bewieſen, ſondern nur erklärt werden kann. Das einfache analytiſche Urtheil, in welchem Spinoza die Subſtanz erläutert, giebt die bekannte Erklärung: „Unter Subſtanz verſtehe ich dasjenige, das in ſich iſt und durch ſich begriffen wird.*

Wenn aber die Subſtanz nur durch ſich begriffen wird, ſo iſt ſie ein Begriff, der ſchlechthin aus ſich ſelbſt entſpringt, alſo ein urſprüngliches Weſen bildet. Iſt die Subſtanz ein urſprüngliches Weſen, ſo iſt ſie offenbar die Urſache ihrer ſelbſt, und ihre Exiſtenz liegt lediglich in ihrem Begriffe; ſie iſt nicht in einem andern Begriff, alſo auch nicht in einem andern Weſen enthalten; ſie iſt mithin auch nicht durch ein anderes

* S. oben Seite 269. Eth. I. Def. 3.

Weſen, ſondern nur durch ſich ſelbſt begründet. Das iſt ſehr leicht zu begreifen, denn es ſind Tautologien. Ich brauche nur zu analyſiren, was die Subſtanz iſt, ſo ſehe ich klar, daß ihre Exiſtenz keine abgeleitete, ſondern eine urſprüngliche iſt, denn das abſolute Weſen kann nur durch ſich ſelbſt begriffen werden und nur durch ſich ſelbſt exiſtiren. In dem Weſen der Dinge fallen offenbar Begriff und Daſein oder essentia und existentia zuſammen.

Wenn daher Spinoza in ſeiner erſten Definition erklärt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich dasjenige, deſſen Weſen die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder deſſen Natur nothwendig als exiſtirend gedacht werden muß,“ * ſo gilt dies eben von der Subſtanz, und die erſte und dritte Definition enthalten vollkommen daſſelbe. Jene erklärt das urſprüngliche Weſen, die causa sui; dieſe den urſprünglichen Begriff, die Subſtanz. Die Subſtanz iſt Urſache ihrer ſelbſt, d. h. ſie exiſtirt ſchlechthin nur durch ſich und in keiner Weiſe durch ein anderes Weſen.

Mithin iſt die Subſtanz nicht beſchränkt, denn jede Schranke würde ſie mit einem andern Weſen verknüpfen, ſie würde durch dieſes andere Weſen begrenzt und alſo entweder ganz oder zum Theil dadurch bedingt ſein, ihre Exiſtenz würde entweder ganz oder zum Theil aus einer andern Exiſtenz, in keinem Falle allein aus ihr ſelbſt folgen, ſo wäre ſie nicht Urſache ihrer ſelbſt und alſo nicht Subſtanz.

Die Subſtanz iſt nur dann ihrem Begriffe gemäß, wenn ſie ſchlechthin unbeſchränkt oder unendlich iſt. Wenn nun Spinoza in ſeiner ſechsten Definition Gott als „ens absolute infinitum“ erklärt, ſo folgt von ſelbſt, daß die Subſtanz Gott iſt,

* Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens. Eth. I. Def. 1.

oder daß im Spinozismus Substanz und Gott identische Begriffe sind. So entscheidet sich die Weltanschauung dieser Philosophie in der Formel: substantia sive Deus. Wenn aber die Substanz das schlechthin unbeschränkte Wesen ist, so kann es nur eine Substanz geben, denn gäbe es außer ihr noch andere Substanzen, so müßten sich diese gegenseitig beschränken und mithin beschränkte oder endliche Wesen sein, was dem Begriffe der Substanz widerspricht.

Da die Substanz Gott ist, so können wir mit dem 14. Lehrsatz der Ethik die Einheit derselben in folgender Weise fassen: „Außer Gott giebt es keine Substanz.“*

Wir verstehen unter Gott demnach das absolute Wesen, das schlechthin aus sich selbst entspringt, und dessen Dasein unmittelbar aus ihm selbst folgt. In diesem Begriff lassen sich zwei Momente unterscheiden, die für das Verständniß der spinozistischen Philosophie von entscheidender Bedeutung sind.

Indem die Substanz aus sich selbst entspringt oder sich selbst begründet, ist sie zugleich Ursache und Folge ihrer selbst, zugleich die Kraft und deren Wirkung, zugleich das unendliche Vermögen und das unendliche Dasein.

Als Ursache ihrer selbst wird die Substanz lediglich durch sich bestimmt, sie existirt zufolge des eigenen Vermögens und handelt nur in Uebereinstimmung mit ihrer Natur, nicht unter dem Zwange eines andern Wesens. So ist sie selbst ein freies Wesen, „res oder causa libera“, denn Spinoza erklärt in der siebenten Definition: „das Wesen heißt frei, welches nur durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Wirken bestimmt wird. Nothwendig aber oder vielmehr gezwungen heißt dasjenige Wesen, das von einem andern auf eine gewisse

* Praeter Deum nulla dari neque concipi potest substantia. Eth. I. Prop. 14.

und bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird." *

Als Folge ihrer selbst ist die Substanz eine begründete, also nothwendige Existenz. Aber diese Existenz folgt nur aus ihr selbst, und ist mithin nicht durch ein anderes Wesen bedingt, also nicht necessaria in dem Sinn von coacta, nicht eine äußere, sondern eine innere oder immanente Nothwendigkeit. Die Existenz ist im Begriffe der Substanz gegeben und folgt daraus mit derselben Evidenz, wie die Peripherie aus der Definition des Kreises. Eine solche immanente Nothwendigkeit nennt Spinoza ewig, und sofern die Existenz Gottes oder die Substanz als Folge ihrer selbst diese immanente Nothwendigkeit ausdrückt, gilt sie ihm als ewiges Wesen, res aeterna. Er erklärt nämlich in der achten Definition: „Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, sofern sie als eine nothwendige Folge aus der bloßen Definition des ewigen Wesens begriffen wird." **

Die beiden Momente, welche das Wesen der Substanz entscheiden, sind daher Freiheit und ewige Nothwendigkeit. Als Ursache ihrer selbst ist die Substanz res libera; als Folge ihrer selbst ist sie res aeterna. Wie verhalten sich diese beiden Momente zu einander?

Offenbar ist der Begriff der Ursache mit dem der Folge unauflöslich verbunden. Die Substanz als Ursache ihrer selbst

* Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessaria autem vel potius coacta, quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Eth. I. Def. 7.

** Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. ibid. Def. 8.

iſt darum zugleich Folge ihrer ſelbſt, und jene beiden Momente ſind an ſich nicht unterſchieden, nur wir unterſcheiden ſie, indem wir den Begriff der Subſtanz analyſiren. Sie ſelbſt unterſcheidet ſich nicht in Urſache und Folge, ſondern iſt Beides zugleich, d. h. ſie iſt Cauſalität, und indem ſie nur von ſich ſelbſt ſowohl Urſache als Folge iſt, ſo iſt ſie abſolute Cauſalität oder Nothwendigkeit. Dieſem Begriff der abſoluten Nothwendigkeit wird nicht widerſprochen, wenn Spinoza die Subſtanz zugleich als ein freies Weſen darſtellt. Denn die Freiheit der Subſtanz iſt nicht unterſchieden von ihrer Nothwendigkeit, ebenſo wenig wie Urſache und Folge in der Subſtanz unterſchieden ſind: ſie iſt als Urſache frei, ſie iſt als Folge nothwendig; ihre Freiheit iſt das ewige Vermögen, ihre Nothwendigkeit iſt die ewige Exiſtenz.

Die Subſtanz iſt nicht in einer andern Rückſicht frei, in einer andern nothwendig, ſondern genau in demſelben Sinne iſt ſie Beides. Als Urſache ihrer ſelbſt iſt ſie freie Cauſalität oder Nothwendigkeit. Als Folge ihrer ſelbſt iſt ſie nothwendige Exiſtenz, aber dieſe Nothwendigkeit, da ſie nur aus ihr ſelbſt hervorgeht, iſt zugleich frei. Die Nothwendigkeit iſt hier frei und die Freiheit iſt hier nothwendig.

Dieſe Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit, die wir dargethan und aus dem Begriffe der Subſtanz gefolgert haben, bildet den Charakter des Spinozismus, und in dem analytiſchen Urtheil, die Freiheit iſt nothwendig, erblicken wir den kurzen und treffenden Ausdruck für den Geiſt und die Richtung dieſes ganzen Syſtems.

Die Freiheit, welche der Spinozismus begreift, iſt die immanente Nothwendigkeit, alſo kein Vermögen, welches die Cauſalität überſchreitet und nach Gutdünken ſo oder anders handeln kann. Ein ſolches Vermögen, welches wir gewöhnlich mit dem Worte Freiheit bezeichnen und im Unterſchiede davon

lieber Willkür oder Willensfreiheit nennen wollen, findet überhaupt keinen Platz in der Philosophie Spinozas. Es ist mithin kein Widerspruch, daß Spinoza die Freiheit in der Substanz behauptet und doch die Freiheit überhaupt läugnet, denn die Freiheit, welche er behauptet, ist eine ganz andere, als die, welche er läugnet. Die Freiheit der Substanz ist die absolute Nothwendigkeit, das ewige Vermögen, das sich beweist als ewige Existenz, die causa libera, nicht die libera voluntas. Diese Freiheit ist das entschiedene Gegentheil der Willkür oder Willensfreiheit, denn sie handelt nur in der Form der Causalität und nicht, wie jene, nach vorgestellten Zwecken.

Wir nehmen ein mathematisches Beispiel, um uns diese Identität von Freiheit und Nothwendigkeit ganz anschaulich zu machen. In dem Begriff des Kreises liegt offenbar die Gleichheit aller Radien. Diese geometrische Wahrheit folgt einfach aus der Definition des Kreises, darum ist sie eine ewige Nothwendigkeit. Der Kreis beweist darin seine immanenten und darum ewigen Eigenschaften, also ist die Gleichheit der Radien eine Folge lediglich von der Natur des Kreises, und diese stimmt mit sich selbst vollkommen überein, indem sie jene Eigenschaft darthut. Insofern ist sie frei und der Kreis könnte als die causa libera von der Gleichheit der Radien betrachtet werden, denn er ist nicht äußerlich zu dieser Eigenschaft gezwungen, sondern durch sich selbst dazu bestimmt. Ist diese Freiheit nun Willkür oder die Möglichkeit, auch anders zu handeln? Kann der Kreis etwa auch bewirken, daß seine Radien nicht gleich sind? Eine offenbare Unmöglichkeit! Der Kreis bewirkt vermöge seines Wesens alle seine Eigenschaften: darin besteht seine Freiheit. Aber er muß sie bewirken, sie folgen aus seinem Wesen und bilden seinen Begriff, denn er würde aufhören, ein Kreis zu sein, wenn eine jener Eigenschaften sich änderte: darin besteht seine Nothwendigkeit. Also ist es klar, daß Freiheit und Nothwendigkeit

vollkommnen daſſelbe bedeuten und die Freiheit nichts iſt, als die Bejahung der Nothwendigkeit.

Genau ebenſo verhält es ſich mit der Subſtanz. Sie iſt das unendliche Vermögen, aus dem das unendliche Daſein folgt. In dieſer ewigen Cauſalität beſteht das Weſen der Subſtanz und ſtimmt darin vollkommen mit ſich ſelbſt überein, denn dieſe Wirkſamkeit wird nicht von außen, ſondern allein durch die eigene Natur beſtimmt. Alſo ſchließt die Freiheit der Subſtanz jeden Zwang oder jede äußere Nothwendigkeit von ſich aus. Aber die Subſtanz kann auch an ihrer Wirkſamkeit nichts ändern, denn das hieße ihr Weſen ändern; ſie muß ihrem Weſen gehorchen und bejahen, was daraus folgt. Alſo verneint die Freiheit der Subſtanz, wie den Zwang und die äußere Nothwendigkeit, eben ſo die Willkür und das Vermögen, beliebig zu handeln.

Indem wir jetzt die ganze Unterſuchung über den Begriff der Subſtanz zuſammenfaſſen, ſprechen wir unſer Reſultat in folgender Schlußkette aus: Die Subſtanz iſt als das Weſen der Dinge ein urſprünglicher Begriff, als ſolcher ein urſprüngliches Weſen oder causa sui; als Urſache ihrer ſelbſt iſt ſie ein ſchlechthin unendliches Weſen oder Gott und das unendliche Weſen iſt nur Eines; die eine Subſtanz kann nur durch ſich ſelbſt begründet ſein, alſo iſt ſie ihre eigene immanente Urſache, d. h. res libera und als ſolche zugleich ihre eigene immanente Folge oder res aelerna. *

Wir können daher das Weſen der Subſtanz oder Gottes auf dem Standpunkt Spinozas erſchöpfen durch den Begriff der Cauſalität oder das Vermögen zu wirken, und weil alle Wirkungen nur aus dieſem Vermögen hervorgehen oder nur aus dem Weſen der Subſtanz folgen, ſo iſt der Gott Spinozas die innere oder immanente Cauſalität.

* Vergl. Eth. I. Def. 1, 2, 3, 6, 7, 8.

2. Die nothwendige Ordnung der Dinge. Deus sive omnium rerum causa immanens.

In welcher Geſtalt exiſtirt dieſer Gott? Wir wollen dieſe Frage, welche die letzte Aufklärung über den Gottesbegriff Spinozas entſcheidet, im Geiſte ſeiner Philoſophie zuerſt negativ beantworten, um dann deſto ſicherer die poſitive Löſung zu finden.

Sobald wir irgend einem Dinge ein beſtimmtes Prädicat geben, ſo unterſcheiden wir es in dieſer Eigenſchaft von anderen Dingen und beſchränken ſein Weſen auf eine beſtimmte Sphäre. Dieſe beſtimmte Sphäre iſt gleichſam eine Figur in dem unendlichen Raume, und nur ſo weit die Figur reicht, reicht auch das Weſen des Dinges; jenſeits der Grenze iſt das Ding nicht mehr. Alſo jedes beſtimmte Prädicat beſchreibt um das Ding, von dem es gilt, eine Grenze, und es erklärt darum nicht bloß, was innerhalb dieſer Grenze das Ding iſt, ſondern zugleich, daß es außerhalb derſelben nicht iſt.

Aus dem Begriffe des unendlichen Weſens folgte mit mathematiſcher Klarheit die unendliche Exiſtenz, wie aus dem Begriffe des Raumes die unendliche Ausdehnung. Alſo würden wir den Begriff der Subſtanz oder das Weſen Gottes geradezu verneinen, wenn wir ſeine Exiſtenz beſchränken wollten, wie wir den Raum verneinen, wenn wir ſeine Exiſtenz auf eine beſtimmte Figur einſchränken. Darum ſagt Spinoza: omnis determinatio est negatio. Die Subſtanz determiniren heißt ſie verneinen. Warum? Weil es den Begriff des Raumes verneinen hieße, wenn man ihn nur in beſtimmten Gränzen oder in gewiſſen Figuren behaupten wollte, weil man offenbar keinen Begriff von der Natur des Raumes hätte, wenn man ihn durch irgend eine Grenzbeſtimmung determinirte. Jeder Terminus iſt eine Verneinung, die jedes endliche Weſen relativ, das unendliche abſolut trifft und aufhebt, und darum nie das Sein, ſondern immer das Nichtſein deſſelben ausdrückt oder, wie Spinoza in einem

Briefe ſagt: „determinatio ad rem juxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse. Die Beſtimmung fällt unter den Begriff der Grenze: wenn ſich dieſe mit dem unendlichen Weſen im Sinne Spinozas nicht verträgt, ſo iſt auch jene davon ausgeſchloſſen, und es verſteht ſich im Grunde von ſelbſt, daß ein ſchlechthin unbegrenztes Weſen auch ein ſchlechthin unbeſtimmtes, daß das „ens absolute infinitum“ zugleich „ens absolute indeterminatum“ ſein müſſe.*

Aus dieſem Begriff ergeben ſich, wie ich darthun werde, die folgenden Conſequenzen; man muß ſie einräumen, wenn man die Vorausſetzung annimmt, und wenn man dieſe widerlegt, ſo kann man die Mühe ſparen, im Einzelnen die Folgerungen anzugreifen, denn mit dem Principe ſind ſie ſämmtlich aufgehoben. Es gilt hier der ſtreng logiſche Grundſatz: wenn man einen Begriff verneint, ſo hat man damit Alles verneint, was aus jenem Begriffe folgt; wenn man einen Begriff bejaht, ſo hat man damit Alles bejaht, was jener Begriff in ſich ſchließt. Dieſes Verfahren, welches in einem philoſophiſchen Syſtem die Folgerichtigkeit ausmacht, bietet zugleich die einzig ſichere und, wie mir ſcheint, günſtigſte Methode, wie jenes Syſtem mit Erfolg beurtheilt und bekämpft werden kann, denn ſie erlaubt den Gegnern die ſummariſche Procedur, die mit einem treffenden Urtheil, welches auf den principalen Begriff gerichtet iſt, die ganze Sache entſcheidet. Aber es iſt ſehr ungerecht und einer wahren Belehrung des menſchlichen Verſtandes zuwider, wenn man ein Princip duldet, weil es in wenig bekannten Ausdrücken abgefaßt iſt, und eine der Conſequenzen, weil ſie vielleicht dem gewöhnlichen Bewußtſein näher tritt, verurtheilt, die doch im

* Ep. 41. — Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit; sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τὸ esse perfecte exprimit.

Grunde allein von jenem höhern Begriffe geleitet wird und an ſich gar keine Schuld trägt; wenn man z. B. das „ens absolute indeterminatum“ im Spinozismus gewähren läßt, aber gegen das „Deus sive natura“ redet. Es ſollte in der Wiſſenſchaft nicht erlaubt ſein, was man der öffentlichen Gerechtigkeit als das Schlimmſte anrechnet, einen Unſchuldigen zu verurtheilen. Jede richtige Conſequenz iſt ein unſchuldiger Begriff, nur das Princip iſt ſchuldig.

Iſt nicht mit der Determination jede Beſtimmung und damit die Möglichkeit überhaupt aufgehoben, kraft deren ſich ein Weſen beſtimmt, ſpecificirt, von anderen unterſcheidet? Iſt nicht mit der Selbſtunterſcheidung auch das Selbſt verneint, oder kann es ohne Selbſtunterſcheidung eine Selbſteigenthümlichkeit geben? Offenbar iſt jedes eigenthümliche Selbſt ein unterſchiedenes Weſen, und unterſchiedslos ſein heißt ſo viel als ſelbſtlos ſein.

Wo aber kein Selbſt exiſtirt, da giebt es auch weder Selbſtempfindung noch Selbſtbewußtſein, denn Beides ſind Selbſtbethätigungen, welche die Möglichkeit eines Selbſtes zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung haben. Beſteht nicht in der Selbſtempfindung die Individualität? Beſteht nicht im Selbſtbewußtſein die Perſönlichkeit? Alſo muß der Gott Spinozas, wenn er im Princip als ein unterſchiedsloſes Weſen gefaßt iſt, nothwendig auch als ein ſelbſtloſes und darum unperſönliches Weſen begriffen werden.

Mit der Perſönlichkeit ſind offenbar ſämmtliche Functionen aufgehoben, die nur in einem perſönlichen Weſen ſtattfinden können. Wenn es kein Selbſtbewußtſein giebt, ſo giebt es auch keine Bethätigung deſſelben. Das Selbſtbewußtſein bethätigt ſich, indem es Begriffe bildet und nach Begriffen handelt. Iſt nicht das erſte Vermögen der Verſtand, das andere der Wille? Und iſt alſo nicht Spinoza durch ſein Princip zu der Erklärung

genöthigt: „daß zu dem Weſen Gottes weder Verſtand noch Wille gehöre," da beide Selbſtbewußtſein, alſo Selbſtbeſtimmung, alſo Beſtimmung und Determination vorausſetzen, die nach ſeinen Begriffen das ſchlechthin unendliche Weſen verneinen? Verſtand und Wille erſcheinen ihm nicht als ewige Geiſtesvermögen, ſondern lediglich als anthropologiſche Functionen, die in der Natur Gottes nicht ſtattfinden können, weil ſie dieſelbe verendlichen und darum verkehren würden.*

Aber mit dem Verſtande fehlt das Vermögen, Zwecke zu bilden, mit dem Willen das Vermögen, nach Zwecken zu handeln; alſo muß überhaupt die Zweckthätigkeit, die jene beiden vorausſetzt, von dem abſoluten Weſen verneint und die Behauptung aufgeſtellt werden: „Gott handelt nicht nach Zwecken."

Wenn Gott nach Zwecken handelte, ſo müßte er das Vermögen haben, ſich beliebige Zwecke zu ſetzen oder willkürlich zu handeln. Dann könnten alſo die Dinge auch auf eine andere Art und in einer andern Ordnung von ihm hervorgebracht worden ſein, als ſie hervorgebracht ſind, dann könnte die Weltordnung eine andere ſein, als ſie in Wahrheit iſt, und die wirkliche Welt müßte als zufällige, durch einen grundloſen Willensact beſtimmte Erſcheinung betrachtet werden. Das läugnet Spinoza: er verneint das willkürliche Handeln, welches nach beliebig gewählten Zwecken verfährt, als eine grundloſe Freiheit, die des göttlichen Weſens unwürdig iſt, als eine libertas nugatoria, wie er ſie verächtlich genug bezeichnet, die jedem ernſten Verſtande widerſpricht.

Wenn es nun überhaupt keine Zwecke in dem göttlichen Handeln giebt, ſo giebt es auch keinen Endzweck, wie z. B. die Idee des Guten, die man als Norm des göttlichen Handelns aufſtellen und als Geſetz innerhalb dieſer Freiheit betrachten

* Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet. Eth. I. Pr. 17. Schol.

könnte. Bekanntlich hat das platoniſche Syſtem dieſen Begriff auf den Gipfel der Philoſophie erhoben, denn die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ wurde hier zur Aufgabe der Gottheit gemacht und als das eigentliche Weltprincip ſpäter von dem Neuplatonismus mit dem Weſen der Gottheit ſelbſt identificirt.

Dieſen Begriff eines göttlichen Weltzwecks verneint Spinoza und findet, daß es noch weit unvernünftiger ſei, die Gottheit durch die Idee des Guten zu nöthigen, als ihrer freien Willkür Alles zu überlaſſen. Er erklärt: „ich geſtehe, daß die Anſicht, welche Alles dem grundloſen Willen Gottes unterwirft und von ſeinem Gutdünken abhängig macht, ein geringerer Irrthum iſt, als die Meinung derer, welche behaupten, Gott bewirke Alles unter dem Zwange des Guten. Denn dieſe ſcheinen Etwas außerhalb Gottes anzunehmen, welches von Gott nicht abhängig iſt, worauf ſich Gott, wie auf ein Muſter, in ſeinem Wirken richtet, oder wohin er, wie nach einem beſtimmten Zielpunkte, trachtet. Das aber heißt nichts Anderes, als Gott dem Fatum unterwerfen, und das iſt das Unvernünftigſte, was von Gott geſagt werden kann, denn wir haben gezeigt, daß er von dem Weſen und Daſein aller Dinge die erſte und einzige freie Urſache iſt.“ *

* Fateor, hanc opinionem, quae omnia indifferenti cuidam Dei voluntati subjicit et ab ipsius beneplacito omnia pendere statuit, minus a vero aberrare, quam illorum, qui statuunt, Deum omnia sub ratione boni agere. (Dieſes sub iſt ſehr bezeichnend, denn es enthält die Kritik Spinozas. Gott handelt unter der Idee des Guten, dieſe iſt alſo die beſtimmende Macht, die ihn nöthigt und gleichſam unterwirft.) Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere, quod a Deo non dependet, ad quod Deus, tanquam ad exemplar, in operando attendit, vel ad quod, tanquam ad certum scopum, collimat. Quod profecto nihil aliud est, quam Deum fato subjicere, quo nihil de Deo absurdius statui potest, quem ostendimus tam omnium rerum essentiae, quam earum existentiae

3. Die natürliche Ordnung der Dinge. Deus sive natura.

Da nun in der Substanz überhaupt kein Wille fungirt, so ist auch die Welt kein Product des göttlichen Willens oder kein Geschöpf. Da in keiner Weise eine willkürliche Handlung in dem göttlichen Wesen stattfindet, so ist auch die Welt keine willkürliche, sondern eine nothwendige Handlung, die nicht einmal, sondern immer geschieht, d. h. sie ist keine Schöpfung, sondern eine ewige Existenz. Endlich, da es in dem Wesen Gottes keine Zweckthätigkeit giebt, so ist die Welt, wie kein Product des göttlichen Willens, so auch kein Schauplatz göttlicher Zwecke, weder der Weisheit, noch der Vorsehung, kein Abbild eines göttlichen Musters, sondern die nothwendige Folge des göttlichen Wirkens. Also ist der Weltproceß, oder der ewige Zusammenhang der Dinge, nicht nach Zwecken, sondern nach Gründen geordnet, und der Gott Spinozas muß begriffen werden als die Weltordnung in der Form der Causalität.

Diese Erklärung, welche das Programm seines Pantheismus enthält, giebt Spinoza in folgenden Worten: „Was Gott und die Natur betrifft, so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als diejenige, welche heut zu Tage die Christen gewöhnlich vertheidigen. Ich behaupte nämlich, daß Gott die inwohnende, nicht die jenseitige Ursache des Weltalls ist.“ *

primam et unicam liberam causam esse. Eth. I. Prop. 33. Schol. II. Diese bedeutsame Stelle erklärt vortrefflich den Gegensatz Spinozas zu Plato.

* De Deo et natura sententiam foveo longe diversam ab ea, quam neoterici christiani defendere solent. Deum enim rerum omnium causam immanentem, non vero transeuntem statuo. Ep. 21. „Causa transiens“ bedeutet nicht vorübergehende, sondern übergehende, d. h. von außen einwirkende oder jenseitige Ursache.

Was bedeutet „omnium rerum causa immanens?“ Offenbar den Zuſammenhang aller Erſcheinungen nach Grund und Folge, Urſache und Wirkung, alſo den Cauſalnexus der Dinge, worin jede Erſcheinung aus einer andern folgt und zuletzt die geſammte Kette der Dinge, oder das Univerſum, weil dieſes nicht aus einem andern folgen kann, nothwendig ſich ſelbſt begründet, alſo Urſache ſeiner ſelbſt oder Subſtanz iſt.

Wenn wir nun dieſe geſammte Ordnung der Dinge, die von demſelben Geſetze unendlicher Cauſalität oder bewußtloſer Nothwendigkeit regiert werden, in den Begriff der Natur zuſammenfaſſen, ſo iſt das Weſen des ſpinoziſtiſchen Gottes vollkommen klar und der letzte Ausdruck dafür gefunden: Er iſt die Natur, nicht in ihren einzelnen Erſcheinungen, ſondern als das abſolute Vermögen, welches den Zuſammenhang aller Dinge begründet und ausmacht.

Wenn wir daher mit Spinoza zuerſt „substantia sive Deus“ dachten, ſo müſſen wir jetzt, nachdem der Gottesbegriff vollkommen aufgeklärt iſt, Deus sive natura ſagen. *

Vergleichen wir dieſes Reſultat, das aus dem Begriff der Subſtanz gefolgt iſt, mit demjenigen, welches wir aus dem Geſichtspunkte der mathematiſchen Methode vorausgenommen hatten, ſo liegt die Uebereinſtimmung beider am Tage. Die mathematiſche Methode kann den Zuſammenhang der Dinge oder den Weltproceß nur darſtellen als eine Reihenfolge von Conſequenzen, die nicht willkürlich hervorgebracht, ſondern durch die Nothwendigkeit der Sache gegeben oder in dem urſprünglichen Weſen enthalten ſind, wie das Syſtem aller mathematiſchen Wahrheiten in dem Grundſatz. — Der Begriff der Subſtanz hat ſich uns jetzt erwieſen als die Weltordnung in der Form der Cauſalität oder als das urſprüngliche Weſen, worin das

* S. oben Vorleſung 11, S. 169.

System der Dinge enthalten ist, als eine ewige Consequenz. So kommt, was die mathematische Methode verlangt, vollkommen überein mit dem, was aus der Substanz folgt.

Wie der mathematische Grundsatz der Grund ist, aus dem alle Lehrsätze folgen, und zwar deren immanenter Grund, weil er in jedem mitenthalten ist, so bildet die Substanz den immanenten Grund aller Dinge. Wie jeder einzelne Lehrsatz aber nicht unmittelbar aus dem Grundsatze folgt, sondern durch eine Reihe anderer Lehrsätze vermittelt ist, so folgen die einzelnen Dinge auch nicht unmittelbar aus der Substanz, sondern jedes einzelne Ding folgt aus einem andern einzelnen Dinge und existirt nur in und durch die Gemeinschaft mit den übrigen.

Nur das System aller mathematischen Wahrheiten folgt unmittelbar aus dem Axiom. Nur das System aller Dinge oder die Weltordnung folgt unmittelbar aus der Substanz.

Endlich, wie in der mathematischen Methode nur das System der Wahrheiten ewig ist, dagegen die Figuren, welche sie darstellen, als flüchtige Bilder vergehen, so ist auch in der Weltordnung nur der Zusammenhang der Dinge ewig, dagegen die einzelnen Erscheinungen führen ein wandelbares und vergängliches Dasein.

Diese Uebereinstimmung der mathematischen Methode und der Weltordnung erklärt Spinoza in folgender Stelle: „ich glaube klar genug dargethan zu haben, daß aus dem absoluten Vermögen Gottes oder aus der unendlichen Natur Alles nothwendig gefolgt sei oder (vielmehr) immer mit derselben Nothwendigkeit folge, ganz ebenso, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine Winkel äqual sind zwei Rechten.“ *

* Verum ego me satis clare ostendisse pulo, a summa Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse, vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex

Der Gang und die Resultate der bisherigen Darstellung fassen sich leicht in folgende Uebersicht zusammen, die wir in der Form mathematischer Gleichungen geben, um zugleich die Methode zu vergegenwärtigen, wonach die Resultate erzeugt sind. Der philosophirende Verstand, indem er den Begriff der Substanz dogmatisch voraussetzt, entwickelt ihn auf dem Wege der logischen Analyse: es wird Nichts gedacht, als was jener Begriff nothwendig in sich schließt.

Substantia sive Deus.

substantia = causa sui = ens absolute infinitum = Deus
= praeter Deum nulla substantia =
[res libera = res aeterna] =
ens absolute indeterminatum = neque intellectus neque voluntas
= omnium rerum essentiae et existentiae prima et unica
libera causa = omnium rerum causa immanens.

Deus sive natura.

---

natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

Der spinozistische Gott handelt nur in der Form der mathematischen Methode. In diesem Sinne muß „Deus agit," eine häufige Redefigur Spinozas, verstanden werden. Sie bedeutet: aus dem Wesen Gottes folgt, und Spinoza selbst erläutert sie durch ex Dei natura sequitur. Dieses Folgen ist aber nicht als ein Act zu denken, sondern als ewiges Sein, wie die mathematischen Wahrheiten ewig sind, wenn auch für uns eine aus der andern folgt. Das Deus agit oder ex Dei natura sequitur ist daher ein ewiges Präsens, denn es folgt aus der Substanz nur, was in ihr liegt: es heißt so viel als in Deo datur oder in rerum natura datur. Mithin ist das agere seinem Begriff nach gleich esse; das göttliche Handeln ist das ewige Sein oder die absolute Nothwendigkeit.

Auf diesen Punkt muß nachdrücklich aufmerksam gemacht werden, denn er enthält die Ursache vieler Mißverständnisse.

Indem man nämlich das Folgen der Welt aus dem Weſen Gottes als einen Act oder eine reale, zeitlich beſtimmte Folge auffaßte, ſo hat man das Syſtem Spinozas als Emanationslehre gedeutet. Auch Paulus begeht dieſen argen Irrthum. Die Emanationen ſind nicht ohne zeitliche und graduelle Unterſchiede zu denken; beides ſchließt das ſpinoziſtiſche Folgen aus. Die Welt folgt aus Gott heißt hier nicht: ſie emanirt, ſondern ſie iſt. Spinoza berichtigt nicht umſonſt in der obigen Stelle den Ausdruck a Dei potentia omnia effluxisse dadurch, daß er hinzufügt: vel semper eadem necessitate sequi; er macht aus dem ſinnlichen Begriff effluxisse den logiſchen sequi und aus dem Perfectum das Präſens.

Die Welt iſt das ewige Präſens und nur die einzelnen Dinge ſind die verſchwindenden Präterita.

Achtzehnte Vorlesung.

Die Auffassung des Spinozistischen Gottesbegriffs.

I. Der religiöse Gesichtspunkt.

Was bedeutet Jacobi's Erklärung: „Spinozismus ist Atheismus?"

1) Der Begriff Gottes. 2) Das Wesen der Religion. 3) Philosophie und Religion.

Die Entwicklung des spinozistischen Gottesbegriffs haben wir das letzte Mal in ihrem gesammten Umfange ausgeführt, indem wir Alles darstellten, was jener Grundbegriff nothwendig in sich schließt, und in der Weise des Analysten eine Formel für die andere substituirten. Der Begriff der Substanz, welchen die neuere Philosophie in Cartesius zu ihrem Ausgangspunkte genommen hat, ist ernstlich bejaht oder, was dasselbe heißt, ohne Widerspruch gedacht worden. Darin allein, wir wiederholen es, beruht die Bedeutung Spinozas, und weil uns der Geist seiner Epoche vollkommen hinreicht, um dieses klare, mit geometrischer Festigkeit eingerichtete System zu begreifen, so verlieren wir uns nicht in die dunklen Lehren der Kabbalistik, womit man die Philosophie Spinozas nicht selten in unmittelbaren Zusammenhang gebracht hat. Theosophie und Spinozismus sind sehr verschiedene Begriffe, wenn man sich nämlich unter jener nicht das Wesen der Philosophie überhaupt, sondern einen eigenthümlichen Charakter derselben vorstellt.

Spinozas Princip ist der Begriff vom Wesen der Dinge. Das ist nicht der Begriff eines Dinges, den sich der menschliche Verstand bildet, indem er ihn von der äußern Erscheinung abzieht, sondern ein ursprünglicher Begriff, dessen Dasein nicht außer ihm liegt, sondern in ihm selbst enthalten ist. Dieser ursprüngliche Begriff muß daher gedacht werden als das ursprüngliche Wesen oder als Ursache seiner selbst. Aber das Wesen, das nicht von Außen begründet und deßhalb nicht von Außen begrenzt wird, ist das schlechthin unendliche Wesen oder Gott, das Nichts außer sich hat und darum nothwendig ein einziges Wesen bildet. Dieses eine schrankenlose Wesen ist frei von jedem äußern Zwang und zugleich nothwendig, weil ohne jede innere Willkür; es ist selbstlos, weil es schrankenlos ist; es ist bewußtlos, weil es selbstlos ist; es ist ohne Verstand und Willen, weil es ohne Bewußtsein ist, und ohne jede Zweckbestimmung, weil nur durch Verstand und Willen die Zweckthätigkeit überhaupt gedacht werden kann. Darum begreift Gott alle Dinge in sich in einer nothwendigen, aber nicht planmäßigen Ordnung, in einer natürlichen, aber nicht moralischen Nothwendigkeit, und da in Gott Wesen und Erscheinung, Begriff und Existenz vollkommen eins sind, so ist Gott, was sein Begriff enthält: die Natur oder die natürliche Weltordnung.

1. Der Begriff Gottes.

Ich halte hier in der Darstellung des Systems inne und suche für den Gottesbegriff desselben den richtigen Gesichtspunkt, nicht um ihn zu beurtheilen, sondern nur, um ihn klar und deutlich zu sehen, damit er weder mit ähnlichen, noch entgegengesetzten Erscheinungen verwechselt, sondern für sich genommen und in seiner eigenthümlichen Stellung betrachtet werden könne. Man muß sich schlechterdings die falschen Gesichtspunkte aus den

Augen rücken, welche den Spinozismus verkehrt und die Vorstellung, die man sich davon macht, fast überall an ein Trugbild gewöhnt haben. Entweder waren diese Gesichtspunkte einseitig, und sie erblickten von dem spinozistischen Gottesbegriff gleichsam nur das Profil, oder sie waren durch vorgefaßte Meinungen, religiöse und philosophische, verblendet und vermochten nicht das fremde Object ohne Trübung aufzufassen.

Wir haben gesehen, welche Momente der spinozistische Gottesbegriff in sich faßt, und wie sich die scheinbar entgegengesetzten Begriffe hier zu einer mathematischen Gleichung aufheben. Der Gott Spinozas ist die Gleichung von Freiheit und Nothwendigkeit: er ist frei, weil er schrankenlos oder unendlich, er ist nothwendig, weil er selbstlos oder unpersönlich ist. Es ist klar, daß diese beiden Bestimmungen sich vollkommen decken, daß schrankenlos sein so viel heißt, wie selbstlos sein, daß im Verstande Spinozas das unendliche Wesen jede Schranke, also auch die der Persönlichkeit überschreitet.

Aber wie, wenn man diesen Gott nur von der einen Seite auffaßt, wenn dem Einen vorzüglich die Unpersönlichkeit, dagegen dem Andern vorzüglich die Unendlichkeit einleuchtet? So werden Beide ohne Zweifel einseitig und einander entgegengesetzt über den Gott Spinozas und dessen Lehre überhaupt urtheilen, der wahre Sinn dieser Philosophie wird in entgegengesetzten Richtungen gedeutet und darum nothwendig verschoben und aus seinem eigenthümlichen Orte gerückt werden. Die berühmte Streitfrage, die über dem Grabe Lessings hinsichtlich der Lehre Spinozas entstanden ist und in der polemischen Literatur der neuern Philosophie das interessanteste Aktenstück bildet, vertheilte ihre Rollen an jene beiden einseitigen Gesichtspunkte. Friedrich Heinrich Jacobi, wohl vertraut mit dem Spinozismus und für den Verstand dieses Systems mit congenialem Scharfsinn ausgerüstet, blickte unverwandt auf die Unpersönlichkeit des

spinoziſtiſchen Gottes und bildete ſein Urtheil unter dem Eindruck dieſes gemüthloſen Begriffs. Moſes Mendelsſohn, der wohlmeinende Populärphiloſoph, der ſich nur in den Grenzen ſeiner Epoche auf den Gemeinplätzen der Aufklärung geſchickt zu bewegen wußte, hielt ſich an die Unendlichkeit des spinoziſtiſchen Gottes und erklärte das Syſtem nach ſeinem Verſtande, der in dieſem Fall weder congenial, noch unterrichtet genug war, um das in Rede ſtehende Object ſicher zu beurtheilen. Und Herder, der in ſeinen metaphyſiſchen Begriffen die Richtung Mendelsſohns theilte, war der Mann nicht, der die ſtreitige Sache entſcheiden und die entgegengeſetzten Urtheile verſöhnen konnte. Ein merkwürdiger und für die Geſchichte des Spinozismus verhängnißvoller Gegenſtreit, worin auf der einen Seite das ſchroffſte Urtheil bedingt war durch die gründlichſte Kenntniß, während auf der andern Diejenigen, welche den Spinozismus vertheidigen und mit dem gewöhnlichen Bewußtſein ausgleichen wollten, im Grunde wenig mit ihm vertraut waren! Die Frage, um die es ſich zuletzt in dieſem Streite handelte, heißt: was iſt die Lehre des Spinoza — Atheismus oder Theismus?

Spinoza verneint die Perſönlichkeit Gottes und damit den fühlenden und fühlbaren Gott, der, wie verſchieden die Vorſtellungen davon ſein mögen, doch im Grunde das Weſen aller Religionen bildet. Die Perſönlichkeit und die Vermögen, welche daraus folgen, bedingen die weſentliche Eigenthümlichkeit des offenbar gewordenen Gottes: die Behauptung des unperſönlichen Gottes iſt darum die Verneinung Gottes überhaupt, und das Syſtem Spinozas, welches jene Behauptung rechtfertigt, muß ſich gefallen laſſen, wenn man ihm dieſe Verneinung Schuld giebt. Mit der Perſönlichkeit leugnet es Gott, mit dem Willen leugnet es die Freiheit. Der Begriff des ſelbſtloſen Gottes iſt Atheismus, der Begriff einer Nothwendigkeit, welche die Willkür und das moraliſche Handeln ausſchließt, iſt Fatalismus. Das iſt die

Ansicht, welche Jacobi vom Spinozismus gewinnt, nachdem er dieses System gründlich erforscht und in seinen scharfsinnigen Thesen jene Darstellung entworfen hat, welche in der Geschichte des Spinozismus die Epoche der Wiedergeburt bezeichnet.* Die Worte „Atheismus und Fatalismus" sind im Munde Jacobis nicht Vorwürfe, sondern Begriffe, und sie dürfen am wenigsten in dem gehässigen und unbilligen Sinn verstanden werden, wie sie der Gegner Jacobis in jener Streitfrage genommen hat, und wie sie sonst wohl gegen den Spinozismus oft genug vorgebracht worden sind.** Jacobi versteht und bewundert den hellen, reinen Kopf, der seine Ruhe im Denken und seinen Himmel im Verstande finden konnte, aber er entdeckt in diesem Himmel auch nur Verstand, und diesen rein logischen Himmel, worin es keine Stelle giebt für den unbekannten Gott, nennt er Atheismus. Der begriffene Gott ist ihm nicht der freie und darum nicht der wirkliche Gott; die Philosophie, die sich das Begreifen zur Pflicht macht und dem Zuge der Demonstration bis an das Ende folgt, muß in den Atheismus verfallen nicht wie in einen Frevel, sondern wie in ein Schicksal. Nicht Spinoza, der Verstand überhaupt und die Philosophie, die sich dem blosen Begriffe ergiebt, ist Atheist im Sinne Jacobis. Oder ist nicht jede Demonstration eine beständige Folgerung und jede Folgerung ein Satz, der bedingt ist durch einen andern? Jeder Satz, den ich bewiesen habe, ist ein bedingter Satz, und da das systematische Denken eine fortwährende Beweisführung bildet, so ist Alles bedingt, was ich denke, so ist nur das Bedingte denkbar oder durch logische Demonstration erweislich. Darum

* Jacobi, über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn, 1785, Seite 118—157.

** Moses Mendelssohn Brief an die Freunde Lessings, 11. Band der gesammelten Werke.

kann der Verstand das Unbedingte oder Göttliche nie entdecken, sondern nur verneinen, darum ist der gedachte oder bewiesene Gott allemal der verneinte, die Philosophie ohne Ausnahme Atheismus und Spinoza deren größtes Beispiel. Bei dieser Auffassung der Philosophie, deren Grund oder Ungrund wir jetzt nicht näher untersuchen, begreift man wohl, welchen Eindruck Spinoza und seine Lehre auf das Gemüth Jacobis ausüben mußte, in dem auf eine so einzige Weise Scharfsinn und Gefühlstiefe, das Interesse des Wissens und das Bedürfniß des Glaubens, die ruhige Klarheit des Denkens mit einem dithyrambischen Schwunge der Seele vereinigt war. Ihm war die Philosophie ein verwandter Gegensatz, und Spinoza galt ihm als deren reinste Darstellung, er verstand die geheimen Pulsschläge dieses Systems und erblickte darin eine ganz andere Erscheinung, als sein Freund Hamann, der im Spinozismus keinen verwandten, sondern einen starren Gegensatz aufgerichtet sah und vor dem „Knochengerippe des geometrischen Sittenlehrers" mit instinktivem Widerwillen zurücktrat.* Jacobi weiß, daß es nichts Höheres giebt, als das Streben nach Wahrheit, aber er überredet sich, daß dieses Streben verirrt, wenn es nur mit dem Verstande handelt und den Weg reiner Demonstration einschlägt, er sieht im Atheismus das nothwendige Schicksal der Philosophie und in Spinoza den Philosophen, der dieses Schicksal erfüllt und mit der Ruhe und Entsagung eines heldenmüthigen Geistes getragen hat. —

Alle menschliche Speculation ist atheistisch. So urtheilte damals Jacobi. Alle menschliche Speculation ist theologisch. So urtheilt neuerdings Feuerbach. Alles Begreifen ist nach Jacobi ein Bedingen und darum ein Verneinen des Unbedingten:

* J. G. Hamanns Briefwechsel mit Jacobi. Fr. H. Jacobis Werke 4. Bd., 3. Abtheilung.

das Denken ist ihm ein geborener Atheist. Alles Begreifen ist nach Feuerbach ein Verallgemeinern und darum ein Verneinen des Individuellen und Natürlichen: das Denken ist ihm ein geborener Theolog. — Gott nur begreifen heißt ihn verneinen, behauptet der Eine. Die Natur nur begreifen heißt sie verneinen, behauptet der Andere. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff Gottes; darum ist dieses System Atheismus: so schließt Jacobi. Das Princip des Spinozismus ist der Begriff der Natur; darum ist dieses System Theologie: so schließt Feuerbach. * Weil Spinoza Gott nur denkt, darum muß er das Wesen Gottes durch die Natur erklären; weil er die Natur nur denkt, muß er deren Wesen durch Gott erklären. Für Jacobi lautet der Spinozismus Deus sive natura, das ist die verneinte Gottheit oder Atheismus; für Feuerbach lautet er natura sive Deus, das ist die verneinte Natur oder Theologie. Also ist es klar, daß in Beiden dieselbe Ansicht von der Philosophie Spinozas die entgegengesetzten Urtheile begründet, und daß jenes System genau in derselben Rücksicht von dem Einen für Atheismus, von dem Andern für Theologie erklärt wird. Die bedeutsame und lehrreiche Antithese, die sich an dieser Stelle vor uns aufthut, dürfen wir hier nicht weiter verfolgen, wir beziehen sie einfach auf das System Spinozas, und indem wir dieses mit jenen entgegengesetzten Urtheilen messen, die mit gleichem Verstande und mit demselben Scheine des Rechts darüber gefällt worden sind, so mögen sich beide für uns gegenseitig aufheben, und die Wage des Spinozismus, die auf der einen Seite den Atheismus, auf der andern die Theologie tragen soll, kehre zurück in ihr Gleichgewicht. Ein System, das wegen derselben logischen Verfassung dem Einen als Atheismus, dem

* Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. 1843. Ges. Werke Bd. 2.

Andern als Theologie erſcheint, iſt für uns weder das Eine noch das Andere.

2. Das Weſen der Religion.

Indeſſen das Urtheil Jacobis iſt nicht bloß einſeitig, ſondern in ſeinem Ausdruck vollkommen fehlgegriffen, denn es trifft gar nicht den Sinn, den Jacobi allein damit verbinden konnte, und das Wort, deſſen er ſich bedient, paßt nicht auf den Begriff, der ſeinem Urtheil zu Grunde liegt. Das einſeitige Urtheil möge aufgewogen ſein durch das entgegengeſetzte, welches eben ſo berechtigt iſt, aber das verfehlte und verſchobene Urtheil müſſen wir berichtigen und das Wort Atheismus in dieſem Falle ſo emendiren, wie es der Standpunkt Jacobis verlangt. Denn der Name bedeutet hier etwas ganz Anderes, als er ſeinem Wortlaut nach heißt, und als man gewöhnlich damit bezeichnet. Etwas ganz Anderes nämlich hat Jacobi in der Lehre Spinozas vermißt, als bloß den Theismus, und weil nur die logiſche Verneinung des letztern Atheismus genannt werden kann, ſo ſpricht dieſes Wort nicht aus, was Jacobis Geiſt im Spinozismus entbehrte. Wäre es nur der Theismus geweſen, ſo hätte ſich dieſer beſcheidene Wunſch leicht befriedigen können durch eine andere Philoſophie, als die des Spinoza, ſo würde ſich Jacobi von Mendelsſohn haben einſchulen laſſen in den aufgeklärten Theismus eines mehr gemüthlichen Raiſonnements, und er hätte ohne Zweifel gemeinſchaftliche Sache gemacht mit der großen Menge der Antiſpinoziſten ſeines Zeitalters. Warum verträgt er ſich nicht mit der leibnitz-wolfiſchen Philoſophie? „Weil ſie nicht minder fataliſtiſch iſt, als die ſpinoziſtiſche und den unabläſſigen Forſcher zu den Grundſätzen der letztern zurückführt.“ * Jacobi iſt ein viel zu ſcharfſinniger Denker, um dem Spinozismus die weniger conſequenten Philoſophien vorzuziehen, und es wäre ſchlimm beſtellt

* Jacobi über die Lehre des Spinoza, Seite 172.

um ſeinen Standpunkt, wenn er ſich auf die unſicheren Annahmen und unbewieſenen Begriffe, auf dieſe Nieten der Metaphyſik verlaſſen müßte. Kein Gottesbegriff irgend einer Philoſophie erſetzt ihm den Atheismus des Spinoza. Der perſönliche Gott, den Jacobi ſucht und im Spinozismus verneint ſieht, iſt nicht der *Begriff* des perſönlichen Gottes, ſondern *dieſer ſelbſt*, oder, wie oben mit Abſicht geſagt wurde, das *fühlende* und *fühlbare* Weſen der Dinge: das iſt offenbar Gott in *unmittelbarer* Beziehung zum Menſchen, der vom Menſchen empfundene und in deſſen Herzen lebendige Gott: die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, die auf keinem ſyllogiſtiſchen und noch weniger mechaniſchen Wege erreicht werden kann. Aber dieſer perſönliche Gott, der ſich fühlbar macht und darum gefühlt werden muß, was iſt er anders, als die innige Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott, die nicht im Denken, ſondern im *Leben*, nicht in der Philoſophie, ſondern in der *Religion*, nicht im Begriff, ſondern im *Gefühl*, nicht in irgend einer Art des Theismus, ſondern allein in dem *Zuſtande des Glaubens* beſteht. Der perſönliche Gott im Sinne Jacobis iſt die *Religion*, dieſe vermißt er in der Philoſophie Spinozas, und jenes Alpha privativum, das er vor den Theismus ſetzt, um den Spinozismus zu beurtheilen, müſſen wir uns im Geiſte Jacobis vor dem Begriff der Religion denken. Er ſagt: „Spinozismus iſt Atheismus.“ Wir erklären den Satz dahin: der Spinozismus iſt das Alpha privativum der Religion; er verneint nicht den Begriff Gottes, ſondern den Begriff der Religion, oder, wie ſich Jacobi in einer erklärenden Bemerkung zu jenem bündigen Satz ſelbſt ausdrückt, „die recht verſtandene Lehre des Spinoza läßt keine Art von Religion zu.“ Nur wenn wir unter Gott die *Religion* oder den im menſchlichen Gemüth unmittelbar gegenwärtigen Gott verſtehen, iſt Jacobis Formel gerechtfertigt und dem Standpunkte angemeſſen, den dieſer entſcheidende Kopf dem

Spinozismus und damit der gesammten dogmatischen Philosophie gegenüber aufrichtet. Er bietet nicht einen neuen Begriff an der Stelle des frühern, sondern er ergreift eine ganz andere Richtung des Geistes, als die der discursiven Erkenntniß: er setzt der Philosophie die Religion entgegen, und wenn wir in Spinoza den größten Philosophen des vorkantischen Zeitalters anerkennen, so finden wir am Ausgange desselben in Jacobi den ersten Denker der neuen Zeit, der aufmerksam wird auf die Thatsache der Religion, der diese Thatsache nicht in dogmatischer Weise als theologische Formel nimmt, sondern in ihrem menschlichen Charakter versteht, sie nicht als Doctrin, sondern als Seelenleben betrachtet und in diesem Sinn der Philosophie vorhält als ein großes Fragezeichen.

Jacobi ist eine jener bedeutsamen Naturen, die, von einem ungelösten Probleme ergriffen und im Innersten bewegt, nur in Katastrophen hervortreten, wo die Krisis der Geschichte solche fermentirende Geister verlangt, die vollkommen sicher und entschieden sind in dem, was sie nicht befriedigt, und mit unwiderstehlicher Logik ihre Gegensätze besiegen, dagegen in dem, was sie wollen, immer divinatorisch und darum gewöhnlich schwankend erscheinen. Diese Köpfe vereinigen den Scharfsinn mit dem Enthusiasmus, und der Vergangenheit gegenüber die rücksichtslosen und treffenden Kritiker, sind sie die weichen und unbestimmten Propheten der Zukunft. Diese liebenswürdige und im Kampf großer Contraste versöhnte Naturen gleichen in ihrer Gemüthsverfassnng dem sokratischen Dämonium, welches unbestimmt und räthselhaft ist, wenn es bejaht, und stets am deutlichsten redet, wenn es verneint. So ist Jacobi negativ gegen die Philosophie, positiv auf die Religion gerichtet, er findet die Formel, um jene zu verneinen, aber nicht die, um das eigene Princip zu begreifen: er ist der Kritiker Spinozas und der Prophet von Schleiermacher.

Also der Atheismus Spinozas bedeutet im Verstande seines Kritikers die Verneinung der Religion, und indem Jacobi jenes Wort anwendet, folgt er dem Sprachgebrauch der dogmatischen Philosophie, die den Unterschied von Religion und Theologie noch nicht einsieht. Hätte er nun etwa besser sagen sollen, der Spinozismus sei irreligiös? Dieser Ausdruck wäre zweideutig und in jedem Fall mit Jacobis eigenem Principe im Widerstreite gewesen; denn, ist die Religion, wofür sie von diesem Denker erkannt wird, das menschliche Seelenleben in seinem innersten Grunde, wie sollte ein Begriff diese unzerstörbare Thatsache vernichten können, wie sollte es möglich sein, daß überhaupt irgend eine Philosophie irreligiös wäre? Und noch dazu Spinoza, den Jacobi selbst vor allen übrigen Philosophen als einen religiösen Character willkommen heißt, indem er ihn mit den Worten hervorhebt: „Sei Du mir gesegnet, großer, ja heiliger Benediktus! Wie Du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten Dich verirren mochtest, seine Wahrheit war in Deiner Seele und seine Liebe war Dein Leben.“ *

3. Philosophie und Religion.

Der Spinozismus verneint den Begriff der Religion — heißt daher nicht, diese Philosophie oder ihr Urheber sei irreligiös, sondern daß sie nicht im Stande sei, die Religion zu erklären. Das ist der bedeutende Sinn von dem jacobischen Satz: „Spinozismus ist Atheismus.“ Die Philosophie kann nur begreifen und darum auch nur Begriffe verneinen; sie verneint die Begriffe, die sie nicht fassen, oder die Thatsachen, die sie nicht erklären kann. Wenn sie den Begriff einer Thatsache

* Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings. Gesammelte Werke Band 4, Abth. 2, Seite 245.

verneint, so bekennt die Philosophie, daß sie unvermögend sei, diese Thatsache zu erklären, und ein solches Bekenntniß ist kein Umsturz der Dinge, sondern ein Mangel der Begriffe. Darum ist es wahrlich sehr thöricht, die Verneinungen der Philosophie als Brandfackeln zu betrachten, die in eine friedliche Welt geschleudert werden, während sie nichts sind, als das grelle Licht, das die mangelhafte Verfassung und die innere Beschränktheit eines philosophischen Systems erhellt, und an dem sich stets das höhere Bewußtsein der neuen Philosophie entzündet.

Wenn Zeno, der Eleat, die Bewegung leugnet, was folgt daraus? Etwa, daß die Bewegung wirklich nicht stattfindet, und daß jener Philosoph sich niemals bewegt hat? Oder folgt nicht vielmehr, daß die Philosophie in diesem Bewußtsein noch außer Stande war, die Bewegung zu erklären, und daß ihr Princip noch nicht vermochte, jenes Phänomen zu begreifen? Oder wenn Geulinx, der Cartesianer, den unmittelbaren Zusammenhang von Geist und Körper, das menschliche Leben leugnet, folgt daraus etwas Anderes, als die Armuth seiner Principien, die den schroffen Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz festhielten und darum den thatsächlichen Zusammenhang beider nothwendig für unbegreiflich und wunderbar erklären mußten?

Wenn die Philosophie in den entscheidenden Wendepunkten ihrer Geschichte das Urtheil fällt: es giebt keine Erkenntniß, wie es im Alterthum geschieht durch die großen Sophisten unmittelbar vor Sokrates, in der neuen Zeit durch David Hume unmittelbar vor Kant, was folgt aus dieser Verneinung? Etwa, daß die Thatsache der Erkenntniß vernichtet ist und die Wissenschaften aufhören zu existiren? Oder daß in ihrer bisherigen Verfassung, wo sich die Gesichtsweite nur auf die natürliche Welt ausdehnte, die Philosophie noch nicht den Standpunkt einnahm, um jene Thatsache wahrhaft zu erblicken, und noch weniger das Vermögen besaß, sie zu erklären?

Wie sich David Hume in Betreff der Erkenntniß zur dogmatischen Philosophie der neuen Zeit verhält, genau ebenso verhält sich Fr. H. Jacobi zu dieser Philosophie in Betreff der Religion. Der Zweifel Humes und der Glaube Jacobis, die sich auf der gleichen Höhe geschichtlicher Entwickelung befinden, sind die letzten Stadien des Dogmatismus, die Momente des Uebergangs gewesen, in denen sich die neue Epoche vorbereitete und die Philosophie ihre bisherigen Gesichtspunkte überstieg. Hume beweist der dogmatischen Philosophie, daß sie nicht im Stande ist, die Erkenntniß und damit sich selbst zu erklären, daß ihr mithin nichts übrig bleibt, als die Erkenntniß und damit sich selbst zu verneinen. Jacobi beweist dem Spinozismus, den er als Gattungsbegriff der dogmatischen Philosophie nimmt, daß er nicht im Stande ist, die Religion oder den im Menschen gegenwärtigen Gott zu erklären, daß ihm daher nichts übrig bleibt, als die Religion oder sich selbst zu verneinen. Wenn darum, weil die Philosophie nicht die Begriffe erklären konnte, jener das Recht hat, sie alogisch zu nennen, so soll es dem Andern erlaubt sein, darum, weil sie die Religion nicht zu erklären vermochte, die Philosophie als atheistisch zu bezeichnen. Hier geht mir ein bedeutsames Licht auf, das sich von diesem Standpunkte aus über die Vergangenheit und Zukunft der Philosophie verbreitet, und das ich nicht eher verlasse, als bis es auch Ihnen klar geworden ist, denn nur in diesem Licht läßt sich der Gang der neuern Philosophie vollkommen verstehen. Auch scheint es mir, daß gerade dieser Gesichtspunkt von Niemand bemerkt und noch weniger verfolgt wird, denn die Meisten sehen immer nur die Schatten, welche der Zweifel Humes oder der Glaube Jacobis auf die gesammte Philosophie wirft, und sie lassen sich leicht überreden, daß die Philosophie in jedem Fall müsse preis gegeben werden entweder dem Zweifel oder dem Glauben. Und es ist wahr, so lange man die beiden Punkte von einander trennt

und jeden für ſich nimmt, muß die Philoſophie freilich in den Schatten treten und dem Glauben Platz machen, der ſich in Hume auf die äußeren ſinnlichen Erfahrungen und in Jacobi auf die innere göttliche Erfahrung richtet. Aber wie? Wenn man beide begreift und mit einander verknüpft, wie ſie die Weltgeſchichte verknüpft hat, iſt es nicht ſonnenklar, daß die Philoſophie in derſelben Epoche von dem Einen für alogiſch, von dem Anderen für atheiſtiſch erklärt wird? Muß man jetzt nicht vermuthen, daß die wahrhaft logiſche Philoſophie auch die wahrhaft religiöſe ſein, und daß ſich mit dem Problem der Erkenntniß auch das Problem der Religion auflöſen werde? Die Geſchichte beſtätigt dieſe große Vermuthung. Der Zweifel Humes ſtellt der Philoſophie das Problem der Erkenntniß, und der Glaube Jacobis ſtellt ihr das Problem der Religion; darum hat der Erſte die kritiſche Philoſophie und der Andere die Religionsphiloſophie geboren, und was das ſokratiſche Dämonium der neuern Philoſophie in Hume und Jacobi geſucht, das iſt durch Kant und Schleiermacher entdeckt worden.

Aber ich greife meinem Thema vor, indem ich es aufklären will und bin wider Willen zu dieſer entlegenen Unterſuchung genöthigt worden, indem ich dem Geſichtspunkte folgte, unter dem Jacobi den Gottesbegriff Spinozas betrachtet. Jetzt wiſſen wir, was der Atheismus an dieſer Stelle bedeutet, und daß mit dieſem Worte nichts Anderes bezeichnet ſein ſoll, als das Unvermögen der Philoſophie, aus dogmatiſchen Begriffen die Religion zu erklären. Welcher ganz andere Sinn liegt in dem ſo verſtandenen Wort, als der gewöhnliche und gemeine, der als einen Makel des Charakters und als verderbliche Handlung hinſtellt, was in Wahrheit nichts iſt, als ein Unvermögen der Theorie. Wenn nun wirklich die Lehre des Spinoza Atheismus iſt im Verſtande Jakobis, wird man auch ſagen dürfen, Spinoza ſei ein Menſch ohne Religion geweſen? So müßte man mit demſelben Rechte

ſchließen, daß jener Eleat, der die Bewegung verneinte, ein Säulenheiliger war. Oder wird man fortfahren mit der andern viel gehörten Rede, daß der Spinozismus die Religion vernichte, und aus den Gemüthern derer vertreibe, die ihm anhängen? So müßte man mit demſelben Rechte ſchließen, als Zeno die Bewegung leugnete, ſeien die Weltkörper in ihrem Laufe gehemmt und die Weltbewegung vernichtet worden.

Welche abergläubiſche Furcht vor den Begriffen, als ob ſie Zauberer wären, auf deren Wink die Geſetze ihre Macht verlieren und das ewige Weltall ſeine Bedingungen ändert! Welches grundloſe Mißtrauen, noch kleinmüthiger, als jene Furcht, womit ſie die Natur der Religion anſehen, als ob ein Zug des Gedankens dieſe ewige Thatſache erſchüttern und damit ſpielen könnte, wie mit einer ohnmächtigen Erſcheinung! Hätten ſie nur das große und ſichere Gefühl der Religion, wie die Jacobi und Schleiermacher, mit welchem Humor würden ſie dem vermeintlichen Atheismus der Philoſophen begegnen, anſtatt daß ſie jetzt fortwährend dieſes böſe Wort ſo ängſtlich und ſo übelwollend in ihrem Munde führen! —

Neunzehnte Vorlesung.

Fortsetzung. II. **Der dogmatische oder metaphysische Gesichtspunkt.**

Was ist die Lehre Spinozas: Atheismus oder Theismus?

Jacobi — Mendelssohn. Herder.

1) **Der Begriff des Atheismus.** 2) **Der Begriff des Theismus.** 3) **Spinozismus und Theismus.**

Der Gottesbegriff Spinozas erschien auf dem rein religiösen Gesichtspunkt, den Jacobi einnimmt, als Atheismus, d. h. als ein Philosophem, welches die Thatsache des religiösen Lebens nicht zu erklären vermag. In diesem Worte lag nicht der mindeste Vorwurf. Nur Solche, denen Unterricht und Urtheil in philosophischen Dingen abgeht, konnten den Ausdruck so mißverstehen und damit an Jacobi und an Spinoza dieselbe grobe Ungerechtigkeit verüben. Liegt ein Vorwurf darin, wenn man behauptet, die cartesianische Philosophie könne das natürliche Leben nicht erklären? Warum sollte es ein Vorwurf sein, wenn es von der spinozistischen heißt, sie könne das religiöse Leben nicht erklären? Jedermann hält die cartesianische Philosophie für mechanisch, weil sie das Leben verneint. Genau in demselben Geiste hält Jacobi den Spinozismus für atheistisch, weil er die Religion verneint. In jenem Fall soll durch das Wort Mechanismus Cartesius nicht zur Maschine und in diesem durch das Wort Atheismus eben so wenig Spinoza zum Ketzer gemacht werden.

1. Der Begriff des Atheismus.

Was ſoll nun denen erwidert werden, die gegen die Lehre Spinozas das Wort Atheismus in dem gewöhnlichen, dogmatiſchen Sinn richten, der ſich nicht auf die Thatſache der Religion, ſondern auf den Begriff Gottes bezieht? Zuvörderſt möchte ich unterſuchen, ob es denn überhaupt möglich iſt, den Begriff Gottes zu verneinen. Denn etwas Anderes kann der Atheismus nicht bedeuten, er negirt, was der Theismus behauptet, und wenn dieſer den logiſchen Begriff Gottes bejaht, ſo muß ihn jener verneinen. Wohl gemerkt den Begriff! Aber iſt Gott ein Begriff, der logiſch geſchätzt wird, ſo iſt er offenbar der höchſte oder abſolute Begriff, der alle übrigen in ſich faßt, und ich ſehe nicht ein, wie die Philoſophie jemals einen ſolchen Begriff entbehren kann, und wie es darum möglich iſt, daß irgend eine Philoſophie denſelben verneine. Denn die Erkenntniß wird ja nur Philoſophie, indem ſie zu einem höchſten Begriffe emporſteigt, und wenn auch die Werthe deſſelben eine mannigfache Stufenleiter durchlaufen und ſich nicht in allgültiger Münze ausprägen laſſen, ſo iſt doch nirgends die gänzliche Abweſenheit oder das Alpha privativum von dem Gottesbegriff möglich. Dieſen Begriff ſuchen heißt philoſophiren; dieſen Begriff nicht ſuchen oder ſich gleichgültig dagegen verhalten, heißt nicht philoſophiren; dieſen Begriff verneinen, das iſt das Gegentheil alles Philoſophirens und alles Begreifens. Den Gottesbegriff verneinen heißt ſo viel, als den höchſten Begriff verneinen, und da dieſer der vollendete iſt, ſo muß man mit dem Gottesbegriff den Begriff überhaupt verneinen. Wie iſt das möglich? Doch nur in einem begriffloſen oder begriffswidrigen Denken. Das begriffloſe Denken widerſpricht und das begriffswidrige verneint ſich ſelbſt, das eine iſt alogiſch, und das andere unlogiſch; das erſte iſt überhaupt kein Denken, denn dieſes beſteht nur in Begriffen, und das

andere ist so wenig gebildet, daß es in demselben Augenblick dasselbe sagt und verneint und gegen den Satz des Widerspruchs, diese erste Regel der gemeinen Logik, handelt. Also der Atheismus, der den Begriff Gottes verneint, ist entweder ein gedankenloses Wort oder ein höchst verworrener Gedanke, in jedem Fall eine logische Unmöglichkeit, die sonst wo geschehen mag, nur nicht in der Philosophie, die doch immer, selbst auf der niedrigsten Stufe und in der seichtesten Form, noch eine Art von Theorie ist. Aber ein System des Atheismus ist die höchste Ungereimtheit, die man ersinnen kann, denn aus der puren Verneinung der Begriffe, welches der Atheismus ist, kann man nimmermehr ein System machen, welches eine wohlbegründete Ordnung von Begriffen ist. Man kann den Begriff Gottes nur verneinen, wenn man überhaupt die Begriffe und damit die allgemeinen und normativen Bestimmungen verneint, und da dieses im Denken schlechthin unmöglich ist, so wird der sogenannte Atheismus wohl überhaupt niemals im Denken, sondern nur da anzutreffen sein, wo sich das Einzelne als solches behaupten und gleichsam fixiren kann, indem es seine Unterordnung unter das Allgemeine aufhebt. Aber diese egoistische Handlung kann nie der Gedanke, sondern nur das Leben vollziehen; denn das Subjekt des Denkens ist immer das allgemeine und vernünftige Wesen, das Subjekt des Lebens dagegen das einzelne und auf sich selbst gerichtete Individuum. Darum kann der Atheismus nur im Leben, niemals im Denken stattfinden, nur in der Praxis, die sich um das eigenliebige Individuum bewegt, niemals in der Theorie, die stets auf Gattungen und Gesetze gerichtet ist, und wenn Jacobi die Religion in der Tiefe des menschlichen Lebens entdeckte als dessen ewigen Grund, so finden wir den Atheismus auch nur im Leben auf dessen Oberfläche in dem Chaos seiner eigensüchtigen Bewegungen. Religion und Atheismus sind beide nicht Verstandessysteme, sondern Lebenszustände. Religion ist das menschliche Leben in seiner Neigung

zu dem Ewigen. Atheismus iſt das menſchliche Leben in ſeiner Neigung zu dem einzelnen und vergänglichen Daſein. Religion iſt Hingebung, Atheismus iſt Selbſtſucht. Der Gedanke für ſich betrachtet iſt weder hingebend, noch ſelbſtſüchtig; darum iſt die Philoſophie für ſich betrachtet weder Religion noch Atheismus. Oder giebt es hier eine Ausnahme? Ich weiß wohl was man meiner Erklärung entgegenhalten wird, und bin vollkommen auf die Beiſpiele gefaßt, die ſcheinbar gegen mich reden. Man wird auf jene Philoſophieen hinweiſen, welche die Selbſtſucht zu ihrem Princip machen und den Atheismus offen bekennen, die ſich den Ausdruck nicht blos gefallen laſſen, ſondern ihn gern hören und überall mit großem Geräuſch ihre Namen ausrufen; man wird mir die griechiſchen Sophiſten vorhalten, die Materialiſten der franzöſiſchen Aufklärung, vielleicht einige der Neueren, die ſich mit großem Eifer um dieſen Namen bewerben, um dadurch Anderen gefährlich und ſich ſelbſt bedeutend zu ſcheinen. Aber was iſt zuletzt das Werk jener Leute geweſen, wenn man es ernſtlicher unterſucht und nicht gleich nach dem erſten Scheine des Wortes das Weſen der Sache beurtheilt? Sie haben den Atheismus zur Formel erhoben, und indem ſie das Geheimniß deſſelben offenbarten, ſo haben ſie den Widerſpruch klar gemacht, der zwiſchen dem logiſchen Begriff und dem atheiſtiſchen Leben ſtattfindet: dieſer Widerſpruch mußte ausgeſprochen werden, damit er eingeſehen würde, und es war nöthig, ihn ganz einzuſehen, um ihn vollkommen zu löſen. Darum haben jene Philoſophen nie erreicht, was ſie wollten; ſie haben den Atheismus dem Worte nach behauptet, dem Weſen nach verrathen, und den ſophiſtiſchen Geiſtern in der Philoſophie ſind die ſokratiſchen ſtets auf dem Fuße gefolgt. —

Der Atheismus im Sinne Jacobis war das Gegentheil der Religion, er iſt im gewöhnlichen Sinne das Gegentheil der Philoſophie, nämlich der ſelbſtſüchtige Lebenszuſtand, den die

Sophiſtik begreift, und ich ſehe nicht ein, was dieſer Atheismus gemein hat mit der Lehre Spinozas, denn von der letztern wird doch Niemand im Ernſte behaupten wollen, daß ſie ſophiſtiſch verfaßt ſei und die menſchliche Selbſtſucht zu ihrem Princip habe. Iſt der Spinozismus Atheismus im Sinne Jacobis, ſo iſt er das entſchiedenſte Gegentheil deſſelben im Sinne der Anderen. Aber vielleicht könnte man aus der Philoſophie Spinozas dieſen Atheismus folgern, wenn man ſie kritiſch unterſucht mit dem Verſtande eines Bayle, und jener Gottesbegriff, den Spinoza behauptet, möchte im Grunde doch nichts Anderes ſein, als ein verblendeter oder verhehlter Atheismus. Denn Spinoza nennt ja das Weſen der Dinge Gott oder Natur, alſo vergöttert er offenbar die Welt, und da die Welt aus Dingen beſteht, ſo vergöttert er offenbar die Dinge, und da dieſe, wie der Augenſchein lehrt, atomiſtiſch coexiſtiren und jedes für ſich eine beſondere Exiſtenz einnimmt, ſo vergöttert er jedes einzelne Ding und muß zuletzt zugeben, wenn nicht geradezu ſelbſt behaupten, daß jedes einzelne Ding ein Theil Gottes, wenn nicht Gott ſelbſt, iſt. Alſo iſt es klar, daß dieſe Lehre den Begriff Gottes vollkommen verneint und dem Atheismus in der craſſeſten Form die Thore öffnet. Dieſe Lehre gewiß, aber was will ſie mit dem Spinozismus? Sie gleicht ihm ſo wenig, daß ſie nicht einmal als die äußerſte Carricatur deſſelben angeſehen werden kann. Spinoza begreift die Gottheit als das ſchlechthin unendliche Weſen, welches unendliche Exiſtenz hat und darum jede Schranke als Verneinung von ſich ausſchließt. Wer will behaupten, daß er die Gottheit oder die unendliche Welt mit einer beſondern Exiſtenz oder mit der endlichen Welt identificire, die nichts iſt als der rohe Complex der ſinnlichen Dinge? So erſcheint das Univerſum der menſchlichen Imagination oder der begriffloſen Anſchauung, aber nicht dem Verſtande Spinozas. Man muß in dieſem Philoſophen keine Zeile geleſen, geſchweige verſtanden haben, wenn man ihn einer ſolchen Vorſtellung

für fähig hält: wie ſollte Spinoza, der das göttliche Weſen in ſeiner größten Reinheit faßt und den Begriff desſelben vor jeder Beſchränkung hütet, ſelbſt dieſen erhabenen Gedanken trüben durch das verworrene Chaos der Dinge oder gar beſchränken auf die einzelne Erſcheinung? Man ſoll mir die Philoſophie Spinozas für Atheismus ausgeben dürfen, wenn man den Begriff des ewigen Raums definiren will durch ein Chaos zahlloſer Punkte. Verſteht man unter Welt die Summe der ſinnlichen Dinge, ſo iſt dieſe Welt ein vorübergehender Effekt in der Gottheit Spinozas, denn ſie iſt das ſchlechthin vergängliche Daſein, und Hegel hat Recht, wenn er in dieſer Rückſicht behauptet, daß man dem Syſteme Spinozas eher „Akosmismus", als Atheismus vorwerfen müſſe, denn in ſeinem Weltbegriff exiſtire wahrhaft nur die Gottheit.* Es iſt mithin der Sophismus oder die Unwiſſenheit, welche Spinozas Lehre für Atheismus im gewöhnlichen Sinne ausgeben. Sophismus iſt es, wenn man das Wort Welt gefliſſentlich in einem andern Sinne nimmt, als ihm Spinoza giebt, wenn man es aus der Vernunft in die Sinnlichkeit überſetzt und ſo wohlfeil genug den Paralogismus zu Stande bringt, daß die ſinnlichen Dinge im Spinozismus die Gottheit ausmachen; — es iſt Unwiſſenheit, wenn man überhaupt nicht weiß, was Spinoza gedacht hat und blos weil man hört, daß er über Gott und Welt nicht eben die laufenden Vorſtellungen theilte, dem Syſteme allerhand Ungereimtheiten andichtet. Aber es wäre gut, wenn die Sophiſten und die Unwiſſenden die Werke der Philoſophen nicht beurtheilten, ſondern zufrieden wären, daß ſie oft genug, wo ſie die Kritiker nicht ſein konnten, die Richter geweſen ſind.

Jacobi, der ſelbſt das Wort Atheismus gegen Spinozas Lehre gebraucht hat, möge ihn ſchützen gegen jenen Atheismus,

* Hegel, Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie. 3. Thl. (Geſammelte Werke, Bd. XV.) Seite 361.

den ihm der Unverſtand der Idioten vorwirft. „Auch Spinoza,“ ſagt Jacobi, indem er ihn mit Leſſing vergleicht, „verehrte eine Vorſehung, ob ſie ihm gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung ſelbſt der Natur, die aus ihren ewigen Geſetzen nothwendig entſpringt; auch er bezog Alles auf Gott, den Einzigen, der da iſt, und ſetzte das höchſte Gut darein, den Unendlichen zu erkennen und über Alles ihn zu lieben.“* — „Leider,“ ruft Spinoza aus, „iſt es dahin gekommen, daß die, welche erklären, daß ſie von Gott keinen Begriff haben, und Gott nur durch die ſinnlichen Dinge erkennen, von deren Urſachen ſie nichts wiſſen, ohne Schamröthe die Philoſophen des Atheismus beſchuldigen.“**

Die Worte Jacobis, die wir ſo eben angeführt haben, erklären uns zugleich jenen andern Begriff, den er gegen die Lehre Spinozas mit dem Atheismus verband, und wir werden den Sinn des Fatalismus eben ſo wenig auf der Oberfläche des Worts finden, als der Begriff des Atheismus nach dem Scheine des Namens geſchätzt werden konnte. Der Atheismus verneint hier nicht den Begriff Gottes, und der Fatalismus behauptet nicht den Begriff des Fatums oder des prädeſtinirenden Schickſals. Allerdings iſt Spinozas höchſter Gedanke die Nothwendigkeit, aber nicht eine ſolche, die außerhalb der Welt eine vernunftloſe Macht bildet und mit den willenloſen Dingen ihr blindes Spiel treibt, ſondern die innere Geſetzmäßigkeit der Welt ſelbſt, alſo kein Verhängniß, weder ein Schickſal, noch ein Fatum. Wenn aus der Natur des Kreiſes die Gleichheit der

* Jacobi wider Mendelsſohns Beſchuldigungen in deſſen Schreiben an die Freunde Leſſings, Geſammelte Werke, Bd. 4, Abtheilung 2, Seite 238.

** Eh proh dolor! res eo jam pervenit, ut, qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum nonnisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant Philosophos Atheismi accusare. Tr. Theol. Pol. cap. II. p. 173.

Radien folgt, so hat diese Nothwendigkeit doch nicht das Fatum, sondern die Mathematik entschieden, und es ist nicht das Verhängniß, sondern das Wesen jener Figur selbst, das sich auf solche Weise kund giebt. Ebenso handelt im Universum die Substanz oder das immanente Wesen der Dinge, und diese Nothwendigkeit, welche in allen Erscheinungen wirkt, ist nicht das spielende Schicksal, sondern die gesetzmäßige Natur. Die spinozistische Nothwendigkeit ist das naturgemäße Handeln oder das mathematische Folgen.* Das Fatum ist die vernunftlose Herrschaft oder die geheimnißvolle Vorherbestimmung. Wenn es in dem spinozistischen Gott überhaupt keine Bestimmung giebt, wie sollte hier eine Vorherbestimmung Statt finden? Wenn jede Determination dem Wesen dieses Gottes widerspricht, so widerspricht ihm doppelt die Prädetermination, und wir müssen mit Spinozas eigenen Worten erklären, daß ein Fatum in Gott die ärgste Ungereimtheit ist, die man sich vorstellen kann.**

Was also will Jacobi mit dem Fatalismus gegen Spinoza, von dem er doch selbst aussagte, daß er eine Vorsehung verehrte, ob sie gleich nichts Anderes war, als jene Ordnung der Natur, die aus ihren Gesetzen nothwendig entspringt? Er ist weit entfernt den gewöhnlichen Fatalismus in der Lehre Spinozas zu finden und vertheidigt vielmehr den Philosophen eben so eifrig gegen diesen Begriff, wie er ihn in Schutz nimmt gegen den Unverstand des gewöhnlichen Atheismus. Wir verstehen Jacobi nicht, ohne fortwährend den Standpunkt im Auge zu behalten, den er entdeckt und zum ersten Mal gegen die Philosophie erhoben hat, und überhaupt wird man den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht richtig würdigen und vergebens die Stellung suchen, welche

* S. oben Vorlesung 16, Seite 274.

** S. oben Vorlesung 17, Seite 293.

der Letztere in der Geschichte einnimmt, so lange man sich nicht jenen originalen Charakter aufschließen kann, der Jacobis ganze Wirksamkeit bezeichnet. Er entdeckt das religiöse Leben gegenüber einer Philosophie, die nicht im Stande ist, diese Thatsache zu begreifen, und wie Spinoza die Metaphysik gleichsam in abstracto darstellt, eben so rein und ungemischt ergreift Jacobi den Standpunkt der Religion. Es giebt einen einsamen Ort für die Philosophie, der von dem übrigen Menschenleben entfernt ist und allein von dem nachdenkenden Verstande bewohnt wird. Es giebt einen einsamen und unberührten Ort für das andächtige Menschengemüth, wo die Religion ihr Stillleben führt. Dort lebt Spinoza, hier Jacobi. Wenn überhaupt ein Gegensatz stattfindet zwischen Philosophie und Religion, so ist er nur in den abstrakt gefaßten Richtungen Beider anzutreffen, wo jede für sich allein auftritt, so ist Spinoza und Jacobi dieser lebendig gewordene Gegensatz. Religion ist nur da, wo die Gottheit das menschliche Dasein erfüllt, bejaht und von diesem *gefühlt* und wieder bejaht wird. Der Gott Spinozas nimmt keine Rücksicht auf den Menschen, dieser Gott kann seiner Natur nach niemals Religion werden: darum ist die Philosophie Spinozas Atheismus. Dem Gott der Religion entspricht eine liebevolle und väterliche Weltregierung, dem Gott des Spinozismus entspricht eine gemüthlose und mathematische Weltregierung: darum ist diese Philosophie Fatalismus. Dem religiösen Standpunkte Jacobis muß eine Philosophie, die das Wesen Gottes und den Gang der Dinge ohne Rücksicht auf das persönliche Menschenleben *more geometrico* demonstrirt, als eine atheistische und fatalistische Lehre erscheinen. Diese beiden Bestimmungen haben denselben Sinn. Atheismus ist das Gegentheil der Religion; Fatalismus ist das Gegentheil der religiösen Weltanschauung. Die Philosophie des Spinoza ist Beides, weil sie den Zustand der Religion und die darauf gegründete Betrachtung der Dinge nicht begreifen kann und darum verneinen muß.

2. Der Begriff des Theismus.

Jacobi beurtheilt die Philoſophie aus dem Geſichtspunkt der menſchlichen Religion, nicht aus dem einer rechtgläubigen Dogmatik. Er erklärt, daß ein Gegenſatz ohne Vermittlung Statt finde zwiſchen dem Leben der Religion und dem Rationalismus der Philoſophie, der ſich in Spinozas Lehre ſyſtematiſch vollendet habe. Eine ſolche Differenz, die ſo umfaſſend und unverſöhnlich hingeſtellt wurde, mußte natürlich lebhaften Widerſpruch bei denen finden, die in jenen beiden Gebieten zugleich lebten und in dem Begriff der Vernunftreligion den Coincidenzpunkt entdeckt glaubten, worin Vernunft und Religion, oder Philoſophie und Glaube übereinſtimmen. In dem Intereſſe der Vernunftreligion, die im achtzehnten Jahrhundert den Idealismus der Philoſophie und die Aufklärung der Theologie für ſich hatte, mußte Jacobi widerlegt und der Verſuch gemacht werden, den Gottesbegriff Spinozas mit der Religion zu befreunden. Dieß geſchah ſogleich durch Moſes Mendelsſohn,* der unmittelbar gegen Jacobi Partei ergriff und ſpäter durch Herder,** der die Bewunderung Jacobis für Spinoza theilte und von dem Syſteme deſſelben beſſer unterrichtet als Mendelsſohn, den Spuren des Letztern mit mehr Ueberlegung und ohne jede Leidenſchaft folgte. Denn Mendelsſohn behandelte die ſtreitigen Materien, die zwiſchen ihm und Jacobi entſtanden waren, zwar in jedem Sinne des Worts sine studio, aber deſto mehr cum ira, und ob es nun aufgebrachte Freundſchaft für Leſſing oder gekränkte Selbſtliebe war, die ihn verblendete: er ſah nicht, worauf es in dieſem Streite eigentlich ankam, zuletzt war ihm die Religion Leſſings

* Mendelsſohns Morgenſtunden, Vorleſung 13 und 14. Geſammelte Werke Bd. 6.

** Herder, Seele und Gott. Geſammelte Werke Bd. 8, Abth. 2; Einige Geſpräche über Spinozas Syſtem.

eben so verborgen geblieben wie die Philosophie Spinozas, und noch weniger ahnte dieser zurückgebliebene Metaphysiker, welcher neue Geist in dem Glaubensprincipe Jacobis aufging. Er wußte nicht, ob er Lessing mehr gegen Spinoza oder Spinoza mehr gegen Jacobi vertheidigen sollte, so that er Beides und bewies am Ende, daß die Lehre Spinozas, wenn man ihr nur etwas nachhelfe, den Theismus noch einholen oder wenigstens als „geläuterter Pantheismus" sich mit dem Geiste einer aufgeklärten Religion wohl vertragen könne.

Mendelssohn und Herder haben den Gegensatz von Spinoza und Jacobi nicht begriffen, und darum vermochten sie nicht ihn zu versöhnen. Sie blieben über den eigentlichen Grund desselben im Unklaren, weil sie weder den Genius Spinozas noch den Jacobis erkannten, und darum keinem von beiden gerecht werden konnten. Den spinozistischen Gottesbegriff übersetzten sie in leibnitzische Theologie, das jacobische Glaubensprincip in den gewöhnlichen Religionsbegriff, und sie schienen im Ernste überzeugt, daß jener Gegensatz von Philosophie und Religion auf dem neutralen und unfruchtbaren Gebiete der wolfischen Metaphysik seine vollkommene Ausgleichung finde, denn diese müsse als Philosophie den Begriffen Spinozas und als Theismus dem Glauben Jacobis Genüge leisten. Mit einem Wort, sie bewiesen die Uebereinstimmung des Spinozismus mit der Vernunftreligion, und unter dieser verstanden sie nicht den gläubigen Zustand des menschlichen Lebens, sondern eine Lehre von Gott und göttlichen Dingen, ein metaphysisches System, worin von dem persönlichen Urheber der Welt und dessen weiser Ordnung der Dinge die Rede war. Vernunftreligion galt ihnen so viel als aufgeklärter Theismus, und, wenn es gelang, die Philosophie Spinozas als Theismus darzustellen, so folgte daraus von selbst deren Uebereinstimmung mit der Vernunftreligion, so war jener Gegensatz überwunden, den Jacobi hingestellt hatte, und

das Glaubensprincip widerlegt, das ſich aus dem Gebiete aller Speculation zurückziehen wollte.

Angenommen, was ſogleich näher unterſucht werden ſoll, daß ſich Spinozas Philoſophie mit irgend einer Formel des Theismus vertrüge, ſo würde damit gar nichts bewieſen ſein gegen Jacobi, denn, was dieſer Glaube nennt, iſt etwas ganz Anderes, als was Mendelsſohn und Herder Religion nennen. Die Vernunftreligion iſt ein Begriff der dogmatiſchen Philoſophie, der jacobiſche Glaube iſt ein Zuſtand des menſchlichen Lebens, eine Entdeckung, die nicht durch zurückgebliebene Begriffe ungültig gemacht, ſondern nur durch ſpätere und wahrhaft neue Begriffe der Philoſophie erklärt werden konnte. Welches dieſe Begriffe ſind, darf natürlich nicht jetzt, ſondern erſt ſpäter geſagt werden, wenn der Gang der Philoſophie bei Jacobi ſelbſt angelangt iſt, und ich werde an ſeinem Orte zeigen, daß in Jacobi das menſchliche Bewußtſein eine Entdeckung gemacht oder zu machen verſucht hat, welche alles dogmatiſche Denken überſteigt, und deren letzte Aufklärung vielleicht noch im Schooße der Philoſophie ruht. So viel iſt gewiß, daß Jacobi, der Kritiker Spinozas und der Prophet Schleiermachers, in der Geſchichte der Philoſophie weit mehr hervorragt, und namentlich deren letzter Periode viel größere Impulſe giebt, als gewöhnlich die Geſchichtſchreiber der Philoſophie wiſſen und einräumen. Man muß ſolche Köpfe nicht nach dem äußern Umfang ihrer Werke meſſen, und der fragmentariſche Charakter, den dieſe haben mögen, darf uns ihren Genius weder zerſplittern noch ſchmälern.

Wir überlaſſen daher den wiſſenſchaftlichen Proceß jener Theiſten mit Jacobi dem Zeitalter, das ihn erzeugte, und betheiligen uns jetzt an dieſem Streite nur, ſo weit der Spinozismus dabei in Frage kommt. Iſt es möglich, was Mendelsſohn und Herder unternahmen, den Gottesbegriff Spinozas als Theismus darzuſtellen? Beide gingen aus von der Unendlichkeit des

ſpinoziſtiſchen Gottes, und indem ſie dieſen Begriff in eine dem Spinozismus ganz fremde Vorſtellungsweiſe hinüberſpielten, ſo wurde es ihnen leicht, die Charactere des Theismus daraus zu löſen. Unmöglich könne man jenes unendliche Weſen im Sinne der Ausbreitung verſtehen als eine *extenſive* Größe, denn eine ſolche Unendlichkeit widerſpreche ſich ſelbſt, und ein verworrener Pantheismus der Art müſſe auf jede Weiſe aus der Lehre Spinozas entfernt werden: entweder indem man ſie mit Mendelsſohn verbeſſert oder mit Herder von vorn herein anders erklärt. Iſt aber die Unendlichkeit nicht extenſiv zu nehmen, ſo bleibe nur übrig, ſie *intenſiv* zu verſtehen, d. h. ſie iſt nicht Größe, ſondern *Kraft*, und zwar *unendliche* Kraft, die in keiner andern Thätigkeit beſtehen könne, als im *Denken*. Alſo bildet der ſpinoziſtiſche Gott die urſprüngliche Denkkraft und iſt mithin weder ein gedankenloſes Weſen, noch eine blinde Macht, ſondern der Weltverſtand als Urheber und Vorbild einer weiſen und geordneten Schöpfung. Es iſt nicht ſchwer, aus dieſem Vorbilde die Verfaſſung des Abbildes, welches in dieſem Falle die Welt iſt, zu errathen. Wenn Gott den Verſtand ausmacht, der einen Weltplan entwirft, ſo wird das Product der göttlichen Kraft ohne Zweifel die *beſte Welt* ſein, und die einzelnen Dinge werden ſich in der gradnellen Ordnung einer Stufenleiter der Gottheit nähern. Mit dieſer Vorſtellung iſt, wie es ſcheint, der Theismus gerettet, aber zugleich der Spinozismus übergegangen in die Theodicee von Leibnitz. Wir begreifen es kaum, wie ein ſolches Quiproquo von Syſtemen möglich war und dieſer Pſeudoſpinozismus von angeſehenen und gelehrten Männern mit allem Ernſte der Ueberzeugung vorgetragen werden konnte. In unſern Tagen braucht es wenig Unterricht in der Geſchichte der Philoſophie und noch weniger Scharfſinn in logiſchen Diſtinctionen, um den Unterſchied zwiſchen Spinoza und Leibnitz zu begreifen; allein jenes Zeitalter wolfiſcher Aufklärung, das den wahren Spinoza ganz aus dem

Auge verloren hatte, und deſſen Metaphyſik mehr bequem als beſtimmt war, durfte ſich vielleicht über die Differenz ſeiner Philoſophie von der ſpinoziſtiſchen täuſchen. Auch in der Philoſophie giebt es enge und weite Gewiſſen, die ohne jede Spur von Congenialität alles Fremde in ſich aufnehmen können: das enge Gewiſſen ſchnürt es zuſammen, das weite dehnt es aus; dort verliert das fremde Object ſeinen eigenthümlichen Character und muß ſich dem Prokruſtesmaaße fügen, hier verliert es den Character überhaupt und wird zum Gemeinplatz. Die wolfiſche Metaphyſik hatte das weite Gewiſſen und übte daſſelbe in Mendelsſohn und Herder am Spinozismus.

Wir ſehen ab von dem Theismus der deutſchen Aufklärung, dieſer beſtimmten Lehre des achtzehnten Jahrhunderts, die unter dem unmittelbaren Einfluß philoſophiſcher Begriffe gebildet und mehr auf Vernunftſchlüſſe als religiöſe Ueberzeugung gegründet wurde. Unſere Unterſuchung geht auf den Theismus im Allgemeinen. Darum müſſen wir die Formel beſtimmen, welche die verſchiedenen Geſtalten des Theismus ſämmtlich begreift und in einer genetiſchen Definition zugleich deſſen Begriff und Entſtehungsgrund klar macht. Denn die philoſophirende Vernunft hat den Theismus nie erzeugt, ſondern nur bewieſen oder vielmehr zu beweiſen geſucht, und die Vorſtellung ſelbſt, welche den Theismus ausmacht, war ſchon vorhanden, bevor die dialektiſchen Schlüſſe der Philoſophie darauf ausgingen, ſie zu demonſtriren.

Der Theismus lehrt den perſönlichen Gott oder er begreift das göttliche Weſen in der Form eines perſönlichen Daſeins. Dieſer Ausdruck gelte als Formel aller theiſtiſchen Syſteme, die darin übereinſtimmen, daß ſie die Gottheit perſönlich faſſen und ſich erſt in der weitern Expoſition dieſer Vorſtellung ſtufenmäßig unterſcheiden. Nur wenn man die Gottheit perſönlich vorſtellt, erſcheint ſie als das willensallmächtige Weſen, welches den naturnothwendigen Gang der Dinge, der Schritt für Schritt geht,

gleichſam hinter ſich laſſen und ohne dieſen Zwiſchenraum einer endloſen Vermittelung dem Menſchen unmittelbar gegenübertreten und direct offenbar werden kann. Aber die directe Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott iſt die Religion. Während die Wiſſenſchaft den nothwendigen Gang der Erſcheinungen begreift und darum dem Menſchen ſeine unendlich vermittelte Abhängigkeit von dem Weſen der Dinge klar macht, iſt die Religion, wie ſie Schleiermacher beſtimmt hat, das Gefühl der unmittelbaren Abhängigkeit. Das iſt weder ein Begriff noch eine Vorſtellung, ſondern ein Lebenszuſtand, der erſt Begriff oder Vorſtellung wird, wenn er ſich erklären will und der dieſe Erklärung ſeiner ſelbſt nur in der Vorſtellung eines perſönlichen Gottes findet. Daher iſt der Grund dieſer Vorſtellung immer die Religion; der perſönliche Gott iſt ein religiöſer Begriff und der Theismus allemal Religionslehre. Der religiöſe Menſch lebt in unmittelbarem Zuſammenhange mit dem Göttlichen, wie der phyſiſche Menſch mit der Natur und der ethiſche mit dem Sittengeſetz in unmittelbarer Einheit lebt. Darum will der religiöſe Menſch Gott zum unmittelbaren Objekt haben, d. h. er will ihn vorſtellen und anſchauen und muß ihn darum nothwendig perſonificiren. Der perſönliche Gott iſt der perſonificirte und der perſonificirte Gott iſt das Project der Religion. Theismus und Religion hängen daher pſychologiſch genau zuſammen, aber der Theismus iſt nicht Religion, weil dieſe nicht Lehre, ſondern Leben iſt und zwar, um gegen die leichtfertigen Mißverſtändniſſe noch einmal die entſcheidenden Attribute hervorzuheben, kein untergeordneter und vorübergehender, ſondern der vollkommene und abſolut nothwendige Lebenszuſtand, deſſen ſich der Menſch nie entäußern kann, und den man nicht aufgiebt oder wegleugnet, wenn auch die Begriffe noch unvermögend ſind, ihn einzuſehen und zu erklären. Darum iſt der Theismus nur in der Pſychologie der Religion enthalten und er findet ſich nie in der natürlichen Erkenntniß der Dinge.

3. Spinozismus und Theismus.

Wie verhält ſich jetzt zum Theismus die Philoſophie des Spinoza? Sie denkt Gott als das ſchlechthin unendliche Weſen, und indem ſie jede Beſchränkung desſelben aufhebt, ſo kann ſie ihn nicht in der Form eines perſönlichen Daſeins auffaſſen, von der Natur abſondern und jenſeits oder diesſeits derſelben zum unmittelbaren Objekt nehmen. Dieſer Begriff verneint von Gott jede beſtimmte Vorſtellung, und indem er damit alle Vorſtellung oder Anſchauung von ihm abzieht, ſo widerſpricht er im Princip jedem Theismus.

„Wenn Du mich frägſt," ſagt Spinoza in einem ſeiner Briefe, „ob ich von Gott einen ebenſo klaren Begriff habe, als von einem Dreieck, ſo antworte ich mit Ja. Aber wenn Du mich frägſt, ob ich von Gott ein eben ſo klares Bild habe, als von einem Dreieck, ſo werde ich mit Nein antworten. Denn wir können Gott nicht bildlich vorſtellen, ſondern nur denkend erkennen.*

Wir verſetzen uns ganz in die Denkungsweiſe Spinozas. Iſt Gott das abſolute Sein, ſo giebt es außer ihm kein anderes, denn ſonſt müßte er ſich auf dieſes andere Sein beziehen und wäre alſo kein abſolutes, ſondern ein relatives Weſen, wie erhaben und geiſtig daſſelbe immerhin der menſchlichen Einbildungskraft erſchiene. Damit fällt die Vorſtellung des Monotheismus, denn in dieſer Religionslehre hat Gott zwar keine anderen Götter, wohl aber die Welt neben oder unter ſich; er hat ſie außer ſich und iſt in dieſer Tranſcendenz ein abgeſondertes Weſen. Deshalb

* Ad quaestionem tuam, an de Deo tam claram, quam de triangulo habeam ideam, respondeo affirmando. Si me vero interroges, utrum tam claram de Deo, quam de triangulo habeam imaginem, respondebo negando. Deum enim non imaginari, sed quidem intelligere possumus. Ep. 60.

iſt er in Wahrheit nicht unendlich, er heißt nur ſo in der gläubigen Vorſtellung. Der Monotheismus beſchränkt Gott und iſt darum nach ſpinoziſtiſchen Begriffen deſſen Verneinung, denn omnis determinatio est negatio.

Iſt aber Gott überhaupt kein beſonderes Weſen, ſo darf man ihn nie unter den Bedingungen des endlichen Daſeins darſtellen und in menſchliche Attribute einkleiden; ſo ſind die Geſtalten der Natur demſelben noch weniger angemeſſen als die Abſtractionen des Monotheismus, ſo darf er in keiner Weiſe individualiſirt werden, denn dies hieße ihn geradezu den Schranken der Endlichkeit preisgeben. Darum iſt der religiöſe Anthropomorphismus, weit entfernt eine Darſtellung des göttlichen Weſens zu ſein, vielmehr die Verneinung deſſelben, und zwar eine weit rohere, als zuvor der Monotheismus war, denn er zerſplittert die Einheit Gottes in eine Vielheit endlicher Individuen. Damit fallen die Vorſtellungen des Polytheismus als weſenloſe Idole, worin ſich die begriffloſe Imagination das Ewige einbildet. Der ſpinoziſtiſche Gott iſt weder der Monos jenſeits der Welt noch ein Individuum, welches die Menſchen nach ihrem Bilde gemacht haben. Dem weltloſen Gotte mangelt die Welt, darum iſt er unvollkommen, und der Gott in der Erſcheinung des menſchlichen Daſeins iſt geradezu endlich. Das vollkommene Weſen, wie es Spinoza begriffen hat, kann weder im Himmel für ſich allein noch mit Anderen ſeines Gleichen auf dem Olymp oder im Pantheon wohnen.

Endlich, wenn der ſpinoziſtiſche Gott die Schranke der Individualität nicht duldet, welche ihm die Phantaſie andichtet, ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß er ſich ſelbſt in dieſe Schranke begiebt. Wenn es für Spinoza ſchon ein arger Widerſpruch iſt, in einer Vielheit von Individuen das abſolute Weſen darzuſtellen, ſo iſt es dem Verſtande dieſes Philoſophen unerträglich, die Gottheit in eine einzige Individualität zu verſchließen.

Die göttliche Vernunft, die ſich nicht trennen läßt von der Welt im Monotheismus, läßt ſich noch weniger geſtalten im Polytheismus und am wenigſten incarniren im Chriſtenthum. Darum iſt die Menſchwerdung Gottes der härteſte Widerſpruch für die Gottheit im Spinozismus. Gott wird Menſch heißt im Verſtande Spinozas: die Subſtanz wird Modus. Gott iſt in dieſem einzelnen Menſchen erſchienen bedeutet im Sinne Spinozas: die Subſtanz iſt dieſer einzelne Modus geworden, oder, um durch ein geometriſches Beiſpiel das ungereimte Verhältniß zu veranſchaulichen: der unendliche Raum iſt dieſes einzelne Dreieck! An dieſem Beiſpiele erklären ſich dem Spinozismus die Widerſprüche der religiöſen Vorſtellungen. Man vergleiche mit dem unendlichen Raume die Gottheit, ſo erſcheint dem Geiſte Spinozas der Monotheismus, als ob er behaupte, der unendliche Raum ſei außerhalb der Figuren; der Polytheismus, als ob er meine, der unendliche Raum beſtehe in gewiſſen Figuren; das Chriſtenthum, wie der Satz, der unendliche Raum ſei dieſe einzelne Figur.

Es iſt klar, daß unter dieſen religiöſen Vorſtellungen Spinoza ſich am wenigſten mit der letztern befreunden kann, denn die Menſchwerdung Gottes, dieſer Mittelpunkt der chriſtlichen Lehre, iſt ſeiner Philoſophie vollkommen unbegreiflich. Das Dogma der Menſchwerdung, ſo drückt ſich Spinoza charakteriſtiſch genug aus, erſcheine ihm wie die Quadratur des Zirkels, denn es ſei eben ſo unmöglich, daß Gott die Natur des Menſchen, als daß ein Kreis die des Quadrats annehme.

Und wie ſich der ſpinoziſtiſche Gott am weiteſten entfernt von dem menſchgewordenen Gotte des Chriſtenthums, ſo ſcheint er am nächſten verwandt dem erhabenen Weſen des Monotheismus. Denn dieſer behauptet wenigſtens die Einheit Gottes, aber indem er ſie jenſeits der Welt darſtellt, ſo beſchränkt er dieſe Einheit, hebt ſie damit auf und bildet den Dualismus von Gott und Welt. Dem Monismus entſpricht, dem Dualismus widerſpricht

der Gedanke Spinozas. Dieſer Zuſammenhang iſt bedeutſam. Der Monotheismus war hervorgegangen aus den pantheiſtiſchen Religionen des Morgenlandes, welche die Subſtanz oder das Weſen der Dinge als Naturmacht vergöttert hatten. Auf der höchſten Stufe des orientaliſchen Geiſtes in der jüdiſchen Religion hatte ſich die Subſtanz geſchieden von den Elementen der Natur, ſie hatte ſich von der Vermiſchung mit den kosmiſchen Potenzen allmälig gereinigt und der Sinnenwelt entgegengeſetzt als ein rein geiſtiges Weſen. So war in dem jüdiſchen Bewußtſein aus der Subſtanz ein Subjekt, aus der Naturmacht Jehovah geworden, und mit dem Monotheismus hatte ſich die Kluft aufgethan zwiſchen Gott und Welt. Der Jude Spinoza denkt den Monotheismus, und er iſt darin der philoſophiſche Jude geweſen, daß er die höchſte Vorſtellung ſeiner Religion begriffen hat. Der Begriff verneint allemal den Dualismus. Die Philoſophie Spinozas verneint den Dualismus der jüdiſchen Religion, ſie verwandelt den Monos in das Pan und damit den Monotheismus in Pantheismus. Indem Spinoza das vollkommene Weſen denkt, ſo muß er alles Sein darin begreifen, alſo kann er nichts davon ausſchließen, weil Jenes ſonſt mangelhaft und unvollkommen würde. Sein Gott ſchließt die Welt nicht aus und ſteht ihr nicht als ein beſonderes Subjekt gegenüber; er kann nicht äußerlich auf ſie einwirken und bildet daher nicht die causa transiens, ſondern die causa immanens derſelben. Dieſer Gott kann aus der Welt nichts für ſeine Zwecke auswählen, weil er überhaupt nicht wählt, ſondern wirkt; ihm gegenüber giebt es darum kein auserwähltes Volk, weil es überhaupt nichts ihm gegenüber giebt; dieſer Gott hat keine beſonderen Intereſſen und macht darum keine beſonderen Verträge, er handelt nicht nach Affekten, ſondern nach Gründen: er iſt nicht der eifrige Gott, welcher die Sünden der Väter heimſucht, denn es giebt in ihm weder Eifer noch Sünden. In dieſem Gotte ver-

ſtummen die Leidenſchaften, welche die Menſchenbruſt bewegen, er pulſirt in dem ewigen Rhythmus der Cauſalität durch das Weltall. Er vergleicht die Dinge nicht, er bewirkt ſie nur, für ihn giebt es weder Ausnahmen noch Superlative, die im Stande wären, das Unnennbare zu faſſen, und das Allerheiligſte am heiligen Ort iſt für ihn ein gleichgiltiges Zeichen. Der Gott Spinozas, um den Gegenſatz auf die Spitze zu ſtellen, iſt nicht das Alte Teſtament, ſondern die ewig ſich verjüngende Welt, und darum haben die jüdiſchen Religionslehrer ihren Philoſophen verflucht, weil er dieſen Gott dachte.

Zwanzigste Vorlesung.

Die Attribute Gottes.

Was bedeuten die infinita attributa?

1) Das Attribut. 2) Die zahllosen Attribute. 3) Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Die letzten Untersuchungen, die ausschließlich auf das Princip oder den Gottesbegriff des Spinozismus gerichtet waren, sollen uns über die Grundlage aufgeklärt haben, worauf das gesammte System beruht, nachdem wir zuvor in dem Charakter seiner Methode gleichsam die ganze Architektonik desselben im Grundriß kennen gelernt hatten. Jener Grundbegriff, von dem die übrigen sämmtlich regiert werden, mußte vollkommen bestimmt und seinem Genius gemäß mit aller Klarheit erkannt sein, damit die folgenden Untersuchungen, die auf die inneren Verhältnisse des Systems eingehen sollen, sicher gelenkt und ausgeführt werden können. Wenn der Begriff der Substanz im Schatten bleibt, so ist das ganze System dunkel, und eine zweifelhafte oder unklare Anschauung von dem Princip verbreitet sich nothwendig über alle Theile dieser Philosophie und verwandelt den Spinozismus allemal in eine undeutliche Erscheinung. Die meisten Darstellungen sind über das Wesen der Substanz in einer solchen unklaren und dem Geiste Spinozas völlig fremden Vorstellung befangen, und wenn sie ohne die fertigen Kunstausdrücke offen bekennen wollten, was sie sich im Grunde unter der Substanz denken, so würde ihre

Erklärung darauf hinauskommen, daß die Subſtanz gleichſam das Univerſal-Ding ſei, zu dem ſich die einzelnen Dinge ungefähr ſo verhalten, wie die „Wellen zum Meere," oder daß ſie den Stoff bilde, der als das beſtändige Subſtrat dem Wechſel der Dinge zu Grunde liege. Man ſollte wenigſtens aufhören, über die ungewöhnlichen Abſtractionen der Metaphyſik laut und eifrig zu ſchelten, wenn man doch deren wichtigſte und ſchwierigſte Begriffe mit ſolcher Leichtigkeit in kindiſchen Vorſtellungen auffaßt. Denn was iſt der Stoff, den man der Subſtanz Spinozas unterſchiebt, anders, als jenes materielle Etwas, das in jeder ſinnlichen Erſcheinung vorausgeſetzt wird, erweitert zu einer ſchrankenloſen Vorſtellung, oder die ſinnliche Erſcheinung ſelbſt, die materiell auf uns einwirkt, in's Ungeheure geſteigert? Eine ſolche Steigerung iſt die bekannte via eminentiae, welche nicht der begreifende Verſtand, ſondern die Einbildungskraft in ihren erſten Verſuchen unternimmt, und ich ſehe keinen Unterſchied, ob auf dieſem Wege die gewöhnliche Vorſtellung Gottes erzeugt wird, indem der Menſch ſein eigenes Daſein in's Maßloſe ſteigert, oder die Vorſtellung der Materie, indem man den Körper oder das Ding in eben denſelben Superlativ erhebt. In beiden Fällen iſt es dieſelbe Methode, oder vielmehr daſſelbe Spiel, welches die Imagination dort mit dem Menſchen und hier mit dem Körper treibt, und das ſelbſt nur in den Elementen der Religion und Naturanſchauung, aber nicht in den klaren und durchdachten Begriffen der ſpinoziſtiſchen Philoſophie Statt finden kann.

Darum ſind wir ſo ausführlich auf das Princip des Spinozismus eingegangen, um daſſelbe über die gewöhnlichen Vorſtellungen hinauszuführen und gegen deren Mißverſtändniſſe zu ſichern. Die Subſtanz iſt die unendliche Natur als das Vermögen aller Dinge oder die abſolute Naturmacht, die nur nach reiner Cauſalität handelt. Es iſt uns klar, daß die dogmatiſche Philoſophie, wenn ſie ſich ſelbſt treu bleiben und zugleich

den Widerſpruch ihrer erſten Syſteme, jenen carteſianiſchen Dualismus, auflöſen will, genöthigt iſt, ſo und nicht anders zu denken; daß aber dieſer conſequente Dogmatismus, indem er jenes Princip methodiſch ausbildet, weder die Thatſache der Religion erklären, noch die Vorſtellungen derſelben erzeugen, und darum mit den vorhandenen Religionsſyſtemen nicht übereinſtimmen kann. Hier erblicken wir den Spinozismus in ſeiner welthiſtoriſchen Lage, die innerhalb der chriſtlichen Welt befindlich, doch am weiteſten von deren Gottesbegriff entfernt iſt und ſich der orientaliſch-jüdiſchen Religionslehre mehr zuneigt, als der claſſiſchen Mythologie und der chriſtlichen Offenbarung. Es könnte ſein, daß jene Verwandtſchaft, wie dieſer Abſtand, in dem Weltplan der Geſchichte und in dem Gange der menſchlichen Entwickelung ſelbſt tief begründet iſt, und daß die letzte Streitfrage zwiſchen Religion und Philoſophie für immer gelöſt ſein wird, wenn man dieſen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, denn die vollkommene Aufklärung iſt auch das letzte Verſtändniß. Laſſen Sie mich nur kurz andeuten, was ich hier nicht ausführen darf, und in wenigen ſicheren Sätzen, wie es mir ſcheint, die Gedanken entwerfen, die ſonſt leicht die wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit verlaſſen. Die geſchichtlichen Verhältniſſe zwiſchen Religion und Philoſophie bilden ſich nach nothwendigen Geſetzen, die man eher bewundern als beklagen, und am beſten begreifen möge. Wir verſtehen unter Religion das höchſte Factum der Weltordnung, deren Wiſſenſchaft die Philoſophie iſt. Darum kann es für dieſe keine höhere Aufgabe geben, als die actuelle Religion oder die ſittliche Vollendung *ihres* Weltalters zu erkennen. Unter actueller Religion nämlich verſtehen wir nicht irgend eine vorgeſchriebene Formel, ſondern den im Menſchengeiſte lebendigen und wirkſamen Glauben. Um nun dieſe Thatſache der activen Religion zu erklären, dazu gehört ohne Zweifel ein Bildungsgrad der Philoſophie, der ſich nur Zug für Zug und Stufe für Stufe erreichen läßt, eine Erziehung des

philoſophiſchen Geiſtes, die kein billiger und denkender Kopf von den Anfängen deſſelben erwarten wird. Darum begreifen wir wohl, daß und warum die beginnende Philoſophie immer von dem Glauben ihrer Welt am weiteſten abſteht und aus der Sonnenferne der actuellen Religion, in der ſie zunächſt ſich befindet, dieſem Herde des geſchichtlichen Geiſtes in allmäligem Stufengange näher kommt. Die Begriffe der carteſianiſchen Philoſophie ſind dem Glauben des Chriſtenthums eben ſo wenig verwandt, wie die Begriffe der erſten griechiſchen Philoſophen von der Weltmaterie übereinſtimmten mit dem Götterglauben der Mythologie. Man meſſe die Entfernungen, worin ſich ein Parmenides und Plato von dem homeriſchen Glauben befinden, und der Unterſchied wird ſogleich klar werden, den wir zwiſchen Sonnenferne und Sonnennähe in der Bewegung der Philoſophie um das Centralfeuer der Religion gemacht haben. Und wenn wir uns nun die Religionen der Welt ebenfalls verknüpft denken in einem geſetzmäßigen Zuſammenhange als nothwendige Stufen in der Erziehung des Menſchengeſchlechts, wie Leſſings tiefſinnigſter Gedanke dieſes große Verhältniß aufgefaßt hat, ſo erkläre ich mir wohl, warum eine Philoſophie, die in ihren Begriffen der actuellen Religion noch nicht gewachſen iſt, ſich unwillkürlich einer frühern Stufe des religiöſen Weltlebens zuneigt, und daß zwar nicht in einer mathematiſchen Parallele, wohl aber in einer geiſtigen Harmonie der Gang der Religionen übereinſtimmt mit dem Gang der Syſteme. So iſt der Pantheismus Spinozas dem religiöſen Leben des Orients näher verwandt als den ſpäteren Religionen, und wir ſehen darum in dem Fortſchritt der neuern Philoſophie einem Zeitpunkt entgegen, den in der That das achtzehnte Jahrhundert erweckt hat, wo ſich die Philoſophie und der öffentliche Geiſt, den ſie bildet, befreunden wird mit dem claſſiſchen Alterthum, von dem ſich jene erſten Syſteme gleichgiltig abwendeten.

Laſſen wir alſo, indem die welthiſtoriſche Lage des Spino-

zismus in dieſem Geiſte aufgefaßt wird, das Syſtem in ſeiner von dem religiöſen Weltleben unberührten Einſamkeit, und betrachten wir, ohne auf ſeine Umgebungen zu ſehen, den innern Bau dieſer verlaſſenen Philoſophie. — Iſt die Subſtanz der Grund aller Dinge, ſo iſt die nächſte Frage, die uns entgegenkommt: was folgt aus der Subſtanz oder welche Beſtimmungen ſind in ihr enthalten?

1. Das Attribut.

Aber es ſcheint, daß dieſe Unterſuchung einen Widerſpruch gegen das Princip des Spinozismus begeht, und daß im Grunde eine Unmöglichkeit unternommen wird, ſobald wir das abſolute Weſen der Subſtanz näher beſtimmen wollen. Denn wir wiſſen wohl, daß innerhalb dieſes Begriffs jede Beſtimmung als eine Verneinung gilt, und daß nach dem Satze, omnis determinatio est negatio, die Subſtanz nicht die Begrenzung eines beſtimmten Prädikates duldet. Indem wir nun ſolche beſtimmte Prädikate für die Subſtanz ſuchen, ſo gerathen wir offenbar in die Gefahr, den feſtgeſtellten Begriff entweder zu verlaſſen, denn es giebt dafür keine ſpeziellen Beſtimmungen, oder ganz und gar aufzuheben, denn jede Determination iſt Verneinung. Ohne Zweifel befinden wir uns in einem bedenklichen Dilemma, denn wir können uns weder für das Eine noch für das Andere entſcheiden: es iſt unmöglich, die Subſtanz zu verlaſſen, denn ſie iſt das *Ἓν καὶ πᾶν*, und aus demſelben Grunde iſt es unmöglich, ſie zu verneinen. Wie wird ſich dieſe Schwierigkeit löſen, wie das Weſen Gottes in poſitiven Prädicaten ausdrücken oder in ſolchen Beſtimmungen darſtellen laſſen, die daſſelbe nicht aufheben, ſondern bejahen?

Aus dem Begriff der Subſtanz folgte die unendliche Exiſtenz, die wir näher als die ewige Natur oder die Weltordnung in der Form der Cauſalität begriffen hatten. Darum werden nur ſolche

Prädicate, welche unendliche Exiſtenz ausdrücken, der Subſtanz beigelegt werden können. Aber das Prädicat iſt ein *beſtimmter* Begriff, und die unendliche Exiſtenz iſt ein *abſoluter* Inhalt. Giebt es *beſtimmte Begriffe von abſolutem Inhalt*? Wie werden ſie gebildet und was werden ſie bedeuten? Das iſt die ſchwierige Frage, die, wie es ſcheint, nicht gelöſt werden kann, ohne einen logiſchen Widerſpruch zu begehen, und die gewöhnlichen Darſtellungen des Spinozismus ſind in der That an dieſem Punkt einem ſolchen Widerſpruche verfallen. Es handelt ſich nämlich um die Lehre vom *Attribut*, denn mit dieſem Namen bezeichnet Spinoza die weſentlichen Prädicate der Subſtanz oder die beſtimmten Begriffe, welche unendliche Exiſtenz ausdrücken.

Wie werden dieſe Begriffe gebildet? Die unendliche Exiſtenz folgt aus der Definition der Subſtanz, wie eine mathematiſche Wahrheit aus der Erklärung ihrer Figur. Dieſe Wahrheiten ſind an ſich ewig gegeben, ſie folgen nur für uns, oder wir folgern ſie aus dem Grundſatze, den wir definiren. Ebenſo iſt in der Subſtanz unmittelbar die unendliche Exiſtenz gegeben, ſie folgt daraus nur für uns, die wir ſie folgern, und das Prädicat, welches unendliche Exiſtenz ausdrückt, oder das Attribut iſt mithin zugleich eine Eigenſchaft der Subſtanz und ein Begriff unſeres Verſtandes, d. h. *eine Eigenſchaft, welche der Verſtand erkennt als eine weſentliche Beſtimmung der Subſtanz*. So können wir die Erklärung des Attributs mit Spinozas eigenen Worten ausſprechen: Unter Attribut verſtehe ich dasjenige, was der Verſtand von der Subſtanz, als deren weſentliche Beſtimmung (als das Weſen der Subſtanz) begreift.* In dieſer Erklärung des Attributs bezieht Spinoza den Inhalt deſſelben auf die Subſtanz, die Form auf den Intellectus, und nur aus dieſem Geſichtspunkt, der

* Per *attributum* intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. Eth. I., Def. 4.

ſtreng innegehalten werden muß, wird das Problem gelöst und die Frage entſchieden werden können, die in den Darſtellungen des Spinozismus mit wichtigem Anſehen auftritt: iſt das Attribut nur im Intellectus, oder auch in der Subſtanz? Bildet es nur eine intellectuelle Anſchauung, alſo eine Form, die lediglich dem betrachtenden Verſtande gehört, oder drückt es zugleich die weſentliche Beſchaffenheit der Subſtanz ſelbſt aus? Mit weniger Worten: was iſt das Attribut — objective Wirklichkeit oder ſubjectiver Begriff? Die Meiſten der Neueren entſcheiden ſich ganz für die letztere Anſicht, und namentlich iſt Erdmann bemüht, dieſe Auffaſſung zu vertheidigen und in allen ihren Conſequenzen zu vertreten.

Man beruft ſich zunächſt auf den bekannten Satz, daß jede Beſtimmung eine Verneinung iſt, und daß Spinoza ſelbſt die Subſtanz als das prädicatloſe Weſen erkläre Nun aber ſei das Attribut, wenn auch ein unendliches Prädicat, doch immer Prädicat, und darum könne das Weſen der Subſtanz ſelbſt niemals in Attribute gefaßt werden, mithin falle dieſer Begriff nur in unſern Verſtand und das Weſen der Dinge verhalte ſich dagegen vollkommen gleichgiltig. Dies erkläre auch Spinoza ſelbſt in ſeiner Definition, denn das Attribut, von dem es heißt: quod intellectus percipit de substantia, iſt eine perceptio intellectus oder ein Verſtandesbegriff. Und wenn wir dieſen Interpreten entgegenhalten, daß Spinoza hinzufügt: tanquam ejusdem essentiam constituens, ſo werden ſich dieſelben wohl auf das tanquam berufen und zuletzt eine grammatiſche Zweideutigkeit benutzen, um ihren Sinn zu rechtfertigen. Jener Participialſatz nämlich läßt ſich ſowohl auf das Object quod (d. h. auf attributum), als auf intellectus beziehen, und es iſt freilich kein grammatiſches Hinderniß, die Definition des Attributs auf doppelte Art zu überſetzen. Aber was kann Spinoza allein unter Attribut verſtanden haben, denn er iſt nicht der Philoſoph, der eine grammatiſche Zweideutigkeit

braucht, um eine logiſche zu verbergen? Gilt ihm das Attribut als eine Beſtimmung, die als Weſen der Subſtanz vom Verſtande begriffen wird, oder die der Verſtand von der Subſtanz begreift, indem er ſelbſt gleichſam das Weſen derſelben conſtituirt? Wir müſſen fragen, ſeit wann es dem Verſtande zukommt, wenn wir die Welt im Geiſte Spinozas betrachten, das Weſen der Dinge oder die Subſtanz zu conſtituiren? Nicht umſonſt wurde von uns die Methode dem Syſteme vorausgeſchickt und gezeigt, daß die Subſtanz allein in der Form der mathematiſchen Demonſtration erkannt werden könne, und daß in dieſer, wie ſich von ſelbſt verſteht, gar Nichts ſelbſtthätig erzeugt, ſondern Alles nur betrachtet und erkannt wird. Die Wahrheit iſt; wir ſehen ſie ein und vermögen darin Nichts weder zu ändern, noch aus eigenem Verſtande feſtzuſtellen, denn wir denken hier unter dem vollkommenen Zwange einer gegebenen Nothwendigkeit. Wenn aus dem Begriff des Raumes folgt, daß er ewig iſt, ſo iſt dieſes Attribut kein Geſchöpf des mathematiſchen Verſtandes, ſondern die immanente und weſentliche Eigenſchaft ſeines Objectes. Ebenſo müſſen wir darauf Verzicht leiſten, der Subſtanz oder der Weltordnung eine Conſtitution zu geben, ſie iſt gegeben, die Subſtanz giebt ſie ſich ſelbſt, und die Attribute, worin deren Weſen feſtgeſtellt wird, empfängt ſie nicht erſt von unſerem Verſtande. Darum weiſen wir die Erklärung zurück, wonach das Attribut nur ein Schema in uns, oder ein bloßer Verſtandesbegriff ſein würde, den wir auf die Subſtanz übertragen, und der an und für ſich ohne objective Bedeutung wäre. Wenn Spinoza ſelbſt mit dieſen Interpreten übereinſtimmte, ſo müßte er offenbar das Weſen der Dinge von dem Verſtande unterſchieden und die Erkenntniß deſſelben oder die Attribute, welche der Subſtanz beigelegt werden, für ſubjective Erkenntnißformen erklärt haben, ſo wäre ſeine Subſtanz Ding an ſich und ſeine Attribute menſchliche Vermögen geworden, ſo müßte mit anderen Worten Spinoza nicht Spinoza, ſondern Kant geweſen ſein, und ſeine

Metaphyſik wäre nicht Ontologie oder Lehre vom Weſen der Dinge, ſondern Kritik der reinen Vernunft oder Wiſſenſchaftslehre. Darum iſt jene Anſicht, daß die Attribute nur in den Intellectus gehören und nichts enthalten vom objectiven Weſen der Subſtanz, was Spinoza betrifft, ein Jahrhundert zu früh ausgeſprochen. *

Wir ſetzen dieſer Erklärung vom Attribut die unſrige entgegen, die wir genau im Geiſte des Spinozismus faſſen und durch die weiteren Sätze beſtätigen werden. Das Attribut begreift das objective Weſen der Subſtanz ſelbſt, und inſofern das Begreifen im Verſtande Statt findet, ſo gehört dieſem die Form jenes Begriffs, dem Weſen der Dinge dagegen ſein Inhalt.

2. Die zahlloſen Attribute.

Allein aus dieſem Grunde kann das Attribut freilich nicht durch ein einzelnes Prädicat erſchöpft werden, denn ein einzelnes oder beſtimmtes Prädicat, welches immer eine beſtimmte und darum begrenzte Sphäre einnimmt, kann für ſich allein niemals die unendliche Exiſtenz als ſolche ausdrücken. Darum wird die Subſtanz nur durch unendlich viele Prädicate erſchöpft werden können, oder ſie wird nothwendig in unendlich vielen Attributen beſtehen. Dieſe Nothwendigkeit erklärt Spinoza in folgender Definition: Unter Gott verſtehe ich das abſolut unend-

* Wir ſind auf das ſorgfältigſte bemüht, von der Darſtellung der dogmatiſchen Philoſophie die Gedanken der kritiſchen fern zu halten. Das iſt der Grund, warum wir die mathematiſche Methode in dem Charakter rein objectiver Analyſis betrachten, wobei der menſchliche Verſtand nur die Rolle des Einſehens und Zuſehens hat und die Erkenntniſſe bildet ohne eigene Zuthat. Denn daß die mathematiſchen Wahrheiten ſämmtlich ſynthetiſche Urtheile ſind, dieſe Entdeckung war bekanntlich dem Gründer der kritiſchen Philoſophie vorbehalten.

liche Weſen oder die Subſtanz, die in unendlich vielen Attributen beſteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt.*

Es ſcheint allerdings zunächſt ein unbeſtimmter und ungewiſſer Ausdruck zu ſein, wenn es heißt, die Subſtanz beſtehe in unendlich vielen Attributen (denn ſo muß man „infinitis“ überſetzen, es bezeichnet hier die numeriſche Unendlichkeit oder die zahlloſe Vielheit); allein inconſequent iſt dieſer Ausdruck keineswegs; im Gegentheil, da Spinoza jede Beſtimmung aus der Subſtanz entfernt und dieſe als das vollkommen ſchrankenloſe Weſen faßt, ſo muß er auch die Zahl der Attribute ohne jede Determination begreifen, und die ſchrankenloſe Subſtanz kann ihm nur in zahlloſen Attributen beſtehen. Dieſe unbeſtimmte Formel, die gefliſſentlich den Horizont in's Unendliche ausdehnt, iſt für den Zuſammenhang der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ein weſentliches Glied, deſſen Bedeutung von den gewöhnlichen Darſtellern lange nicht genug gewürdigt wird. Wenn nämlich Spinoza, wie wir ſpäter ſehen werden, nur zwei beſtimmte Attribute aus der Subſtanz ſchöpft, und im Verlaufe ſeines Syſtems immer nur

* Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. Eth. I. Def. VI. Hier erklärt Spinoza doch ausdrücklich genug von der Subſtanz, daß ſie in unendlich vielen Attributen beſtehe, und er fügt nicht hinzu, daß dieſe Attribute vom Verſtande gebildet werden, der darin gleichſam das Weſen der Subſtanz ausmache. Alſo gilt ihm auch nicht der Verſtand als der Schöpfer der Attribute oder als der Geſetzgeber der Subſtanz. Mithin iſt unſere Erklärung des Attributs nicht blos durch die Weltanſchauung Spinozas im Allgemeinen geboten, ſondern insbeſondere durch jene Worte beſtätigt, worin die Subſtanz als constans infinitis attributis bezeichnet wird.

unter dieſen beiden das Weſen der Dinge betrachtet, ſo wird man ihm nicht ohne Weiteres die Inconſequenz vorwerfen können, daß er die Unendlichkeit der Subſtanz numeriſch beſchränkt habe. Auf einen ſolchen Einwand würde unſer Philoſoph erwidern, daß er ja ausdrücklich das Weſen der Subſtanz in unendlich viel Attribute geſetzt und damit von vornherein die Schranke aufgehoben habe, womit die zwei beſtimmten Attribute ſcheinbar das Gebiet der Subſtanz begrenzen. Es iſt klar, daß aus dem Begriff des ſchrankenloſen Weſens zahlloſe Attribute mit evidenter Nothwendigkeit folgen, und der Widerſpruch, der ſich hier entdeckt und auf deſſen Löſung man zu wenig bedacht geweſen iſt, fällt allein in den Begriff des Attributs. Und worin beſteht dieſer Widerſpruch? Es giebt unendlich viel Attribute, von denen jedes unendliche Exiſtenz ausdrückt. Natürlich kann eine unendliche Exiſtenz nicht von einer andern abgeleitet, alſo auch nicht durch eine andere begründet werden, und das Attribut bildet deshalb, wie die Subſtanz, einen urſprünglichen Begriff, den Spinoza in dem Satze erklärt: unumquodque attributum per se concipi debet. Aber giebt es nun unendlich viele Attribute, ſo giebt es auch unendlich viel unendliche Exiſtenzen oder zahlloſe Unendlichkeiten. Wie iſt das möglich? Hier befinden wir uns auf einer gefährlichen, und wie es ſcheint, bodenloſen Stelle des Spinozismus, und faſt verſchwindet uns die eine Subſtanz, die wir als das Princip dieſes Syſtems begriffen haben; denn wir folgerten mit Spinoza, daß die Subſtanz als das unendliche Weſen nur eine ſein könne. Nun redet die Lehre vom Attribut von zahlloſen Unendlichkeiten, und leicht könnte man hier zu dem Schluſſe verleitet werden, daß es zahlloſe Subſtanzen gebe, daß die eine Subſtanz wie ein müßiger Vorpoſten aufgeſtellt ſei, während zahlloſe Subſtanzen oder Atome die eigentliche Bühne des Spinozismus bevölkern. Man könnte meinen, wie es von einem ſcharfſinnigen Manne in der That behauptet worden iſt,

daß der Spinozismus in Wahrheit Atomenlehre sei und zu dieser Philosophie der Begriff der einen Substanz nur ein Prolegomenon bilde. Zwei Hauptbegriffe drängen sich, wie es scheint, mit gleicher Energie an die Spitze des Systems und bedrohen dessen strenge und imponirende Einmüthigkeit. Zwei Hauptbegriffe in einem System sind zwei Köpfe an einem Organismus, und man sehe zu, wie man in einer solchen zweiköpfigen und darum zweideutigen Erscheinung die eine Seele rettet. Wie werden wir dieses Problem lösen, ohne die Weltanschauung Spinozas zu zerstören? Denn sie ist zerstört, wenn wir den Fixstern derselben, die eine Substanz, aus dem Systeme entfernen.

3. Die eine Substanz und die zahllosen Attribute.

Auf der einen Seite bleibt uns im Mittelpunkt des Spinozismus die eine Substanz als dessen regierender Grundsatz, auf der andern begreifen wir wohl, daß die zahllosen Attribute zahllose Unendlichkeiten bedeuten. Wie kann im Geiste Spinozas eine solche scheinbar ungereimte Bestimmung gedacht und die schrankenlose Einheit mit der zahllosen Vielheit in demselben Begriffe vereinigt werden? Die Substanz erklärte sich uns als der absolute Zusammenhang, worin alle Dinge nach Ursache und Wirkung verknüpft sind, d. h. als die ewige und naturgesetzliche Einheit des Universums. Diese Einheit ist unverbrüchliches Princip. Wenn wir nun diesem Principe gemäß die Dinge betrachten, so erscheinen sie uns nicht mehr in ihrer fragmentarischen Absonderung, sondern in dem ewigen Zusammenhange des Ganzen, so sind sie nicht mehr einzelne und zufällige, sondern nothwendige und durch letzte Gründe bedingte Erscheinungen. Im Einzelnen wirken zufällige und vorübergehende Ursachen, im Ganzen dagegen ewige und nothwendige Vermögen. Die Erscheinung ist immer vergänglich, denn sie ist von anderen abhängig, aber das Vermögen, welches in der Erscheinung wirkt,

oder die Kraft, aus der sie hervorgeht, ist ewig und nothwendig, denn sie ist in der Ordnung der Dinge gegründet. Bezeichnen wir dieses wirkende Vermögen mit dem Worte Natur, so ist in den Dingen nur deren Natur ewig, aber das bestimmte Dasein vorübergehend. Vielleicht wird die Sache deutlicher, wenn wir sie in Ausdrücke übersetzen, die der gewöhnlichen Logik bekannter sind, und jenes wirkende Vermögen, das Wesen jeder einzelnen Erscheinung, mit dem Worte Gattung bezeichnen: so sind die Gattungen der Dinge ewig, aber vergänglich die Exemplare, welche im Einzelnen die Gattung verkörpern. Indessen wollen wir diesen Ausdruck lieber vermeiden, denn unter Gattung verstehen wir gewöhnlich nichts, als die Allgemeinbegriffe oder notiones universales, welche der Verstand von den Dingen abzieht, und ein solcher abstracter Begriff, der nur in uns existirt, gilt dem Spinozismus als eine verworrene Vorstellung, welche keineswegs ewige Wirklichkeit ausdrückt. Darum müssen wir unter Gattung, wenn wir uns dieses Wortes bedienen wollen, nicht irgend eine subjective Vorstellung, sondern das objective Vermögen oder die wirkende Ursache, die causa immanens der Dinge selbst begreifen, und indem wir dafür das Wort Natur brauchen, so conformiren wir uns zugleich den Ausdrücken und dem Geiste Spinozas. So ist z. B. der einzelne denkende Mensch eine vorübergehende Erscheinung, aber die Natur oder das Vermögen des Denkens ist ewig; so ist der einzelne ausgedehnte Körper ohne Zweifel vergänglich, dagegen ewig das Vermögen der Ausdehnung. Erheben wir diesen Satz zur allgemeingiltigen Bestimmung, so entsteht das Axiom: die Naturen oder Vermögen der Dinge sind ewig. Nun giebt es zahllose Dinge, folglich giebt es zahllose Ewigkeiten. Das ist der Sinn der infinita attributa des Spinozismus, welche darum die eine Natur nicht aufheben, sondern bekräftigen. Dieser Begriff zeigt sich noch charakteristischer und erscheint ganz in

ſeinem eigenthümlichen Genius, wenn wir Spinoza mit Plato, ſeinem antiken Gegenfüßler, vergleichen. Wie dieſer nämlich auf ſeinem Standpunkt, dem die Idee oder der Zweck der Dinge als der höchſte Begriff galt, die Einheit derſelben, nämlich den Begriff des Guten, auseinanderlegt in eine unendliche Vielheit von Ideen, ſo entfaltet Spinoza die Einheit der Subſtanz oder die natürliche Weltordnung in einer unendlichen Vielheit von Attributen, und wie jenem die eine Gattung in zahlloſen Gattungen oder in einer Welt von Ideen beſteht, ſo beſteht dieſem die eine Natur oder causa sui in zahlloſen Naturen oder in einer Welt von Kräften. Und iſt ein ſolcher Begriff nicht zugleich nothwendig begründet in der geometriſchen Verfaſſung der ſpinoziſtiſchen Lehre? Entdeckt die Mathematik nicht auch in ihrem Object ſolche infinita attributa oder zahlloſe Ewigkeiten? Der Gegenſtand der Mathematik iſt die Quantität in der Form von Raum und Zeit, d. h. die Raum- und Zeitgröße oder der Körper und die Zahl. Die Quantität, als das ewige und ſchrankenloſe Continuum, wollen wir mit der einen Subſtanz vergleichen, und die einzelnen Figuren und Zahlen, die in Raum und Zeit auf- und untergehen, mit den vergänglichen Dingen. Nun iſt die Natur dieſer Figuren und Zahlen oder das Vermögen der Quantität, welches ihnen inwohnt, offenbar ewig, und dieſe ewigen Naturen, die das Weſen der Größe in Raum und Zeit ausmachen, begreift die Mathematik in ihren unwandelbaren Sätzen. Giebt es nicht zahlloſe mathematiſche Wahrheiten, von denen jede ewige Weſenheit ausdrückt? Giebt es mithin nicht zahlloſe Ewigkeiten innerhalb der einen Wiſſenſchaft? Und ſind das nicht ebenfalls infinita attributa, die mit dem Weſen von Raum und Zeit gegeben ſind und die Natur der Größe conſtituiren? Die mathematiſchen Wahrheiten bleiben unveränderlich, wenn auch deren Träger, die einzelnen Figuren und Zahlen, in fortwährendem Wechſel vergehen. Dieſes Dreieck

hier, das wir zeichnen, ist eine zufällige Erscheinung, welche entsteht und verschwindet, aber ewig ist seine Natur oder die Wahrheiten, die es enthält, denn sie folgen nicht aus dieser einzelnen Figur, sondern aus dem Dreieck überhaupt, sie folgen aus der Natur des Dreiecks oder aus dem Vermögen des Raums, der das Dreieck bildet. Dieses Vermögen gehört dem Raume und ist dessen Attribut: da nun in dem einen Raume zahllose Figuren möglich sind, so besteht dessen Wesen in zahllosen Attributen oder gestaltenden Vermögen.

Und wie diese zahllosen Vermögen mit dem Begriffe des einen Raums nicht streiten, im Gegentheile denselben erfüllen, ebenso wenig streiten die zahllosen Attribute des Spinozismus mit dem Begriffe der einen Substanz, im Gegentheil sie erklären die unendliche Fülle des Wirkens, woraus die zahllosen Erscheinungen von Ewigkeit zu Ewigkeit folgen. Die Substanz athmet das unendliche Weltleben in den „infinitis attributis," und diese, um das Resultat in einen bestimmten Ausdruck zu fassen, müssen begriffen werden nicht als Atome, sondern als Potenzen.*

Mit dieser Erklärung weisen wir auf der einen Seite diejenigen zurück, welche die zahllosen Attribute zum Hauptbegriff des Spinozismus erheben, dieselben an die Stelle der Substanz voreilig drängen und das System Spinozas in Atomismus verwandeln; auf der anderen Seite alle diejenigen, die mit jenem Begriff gar nichts anzufangen wissen und ihn darum als eine gleichgiltige und wesenlose Bestimmung auf die Seite werfen. Diese mühelose Interpretation, die von Spinoza nur so viel erklärt als sie auf den ersten Griff erreicht, muß das System selbst hart genug entgelten, denn sobald die Substanz jene zahllosen Attribute einbüßt, sei es daß sie vom Verstande unberechtigter Weise usurpirt,

* Quare rerum, ut in se sunt, Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis. Eth. II. Prop. 7. Schol. — cf. Ep. 67.

ſei es daß ſie als ein todtes Capital ganz und gar vernachläſſigt werden, ſo ſchrumpft freilich die Subſtanz zu jener trockenen und unfruchtbaren Einheit zuſammen, worin alles Leben erliſcht, und ſie erſcheint, wie Hegel und die meiſten ſeiner Schüler das Princip Spinozas beurtheilt haben, als die Nacht des Abſoluten, worin alle Unterſchiede erſterben. So leblos erſcheint uns nicht die Philoſophie Spinozas, nachdem wir begriffen haben, was die zahlloſen Attribute bedeuten: ſie ſetzen die Subſtanz in Kraft, die ſonſt nichts wäre, als ein ſtarres und unvermögendes Weſen, eine Anſicht, die Spinoza ſelbſt niemals von ſeinem Princip gehabt haben kann; ſie ſind die zahlloſen Vermögen, welche in den Erſcheinungen wirken und nicht vergehen in dem beſtändigen Wechſel der Dinge: ſie bilden, um ſie durch einen dichteriſchen Ausdruck zu veranſchaulichen, das lebendige Kleid der Gottheit, nicht deren Maske. Die Gottheit Spinozas entfaltet ſich in einer unendlichen Fülle wirkender Kräfte. Göthe, der dichtende Spinoziſt, vernimmt dieſe lebensvolle Weltanſchauung, die in dem Bann der metaphyſiſchen Formel unbeweglich und gleichſam ſtarr erſcheint, in den Worten des Erdgeiſtes und verkörpert in dieſem Phantaſiegemälde dem philoſophirenden Fauſt die ſchaffenden Weltkräfte:

In Lebensfluthen, im Thatenſturm
Wall ich auf und ab,
Wehe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechſelnd Weben,
Ein glühend Leben,
So ſchaff' ich am ſauſenden Webſtuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid!

Dieſer ewigen Macht gegenüber iſt der einzelne Menſch eine ohnmächtige und nichtige Erſcheinung, darum ſtürzt Fauſt vor dem Erdgeiſte vernichtet zuſammen! —

Einundzwanzigste Vorlesung.

Die bestimmten Attribute Gottes oder die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung. Die wirkende Natur oder die natura naturans.

1) Die beiden Attribute. 2) Deren Unterschied. 3) Deren Identität.

Der Begriff des Attributs führte uns in eine schwierige Untersuchung, gleichsam mitten in die Scylla und Charybdis, welche den Spinozismus bedrohen. Wir durften weder das Attribut untergehen lassen in dem Verstande des Menschen, noch die Substanz aufgehen lassen in ihre Attribute, und um die logische Integrität des Spinozismus zu wahren, mußte der Character der kritischen Philosophie davon eben so fern gehalten werden, wie die Principien des Atomismus. Darum war die Lehre vom Attribut in kurzem Zusammenhang folgende. Die Substanz sollte bestimmt werden in ihren wesentlichen Eigenschaften, und weil aus ihrem Wesen unmittelbar die unendliche Existenz folgt, so kann sie nur in solchen Prädicaten begriffen werden, die unendliches oder ewiges Dasein ausdrücken. Da nun das Wesen der Dinge nicht jenseits der Erscheinungen, sondern in diesen die active Ursache ist, so besteht es in den Vermögen, die von Ewigkeit zu Ewigkeit überall wirken. Das sind die zahllosen Kräfte, von denen Spinoza sagt: substantia constat infinitis attributis. Was

war die Subſtanz? Der Weltproceß in der Form der Cauſalität, die ewige Verknüpfung der Dinge nach Urſache und Wirkung, oder der ſtetige Cauſalnexus des Univerſums. Was iſt die Subſtanz in den zahlloſen Attributen? Das Univerſum in den zahlloſen Vermögen, welche die Dinge bewirken, unberührt von deren raſtloſem Wechſel. Das iſt die abſolute Natur als der Inbegriff aller ſchaffenden Naturen oder aller wirkenden Kräfte.

Die Subſtanz war das urſprüngliche Weſen oder causa sui, und da dieſes zugleich das Unendliche oder Abſolute iſt, ſo konnten wir mit Spinoza ſagen: substantia sive Deus. Dieſer Gott erklärte ſich uns als die immanente Urſache aller Dinge, und weil das Geſetz reiner Cauſalität die natürliche Weltordnung in ſich begreift, ſo konnten wir mit Spinoza ſagen: Deus sive natura. Dieſe natürliche Weltordnung, oder die unendliche Natur (infinita natura) offenbarte ſich zuletzt in der zahlloſen Fülle ewiger Kräfte, und da ſie demnach in zahlloſen Attributen beſteht, ſo ſagen wir mit Spinoza: Deus sive omnia attributa ejus.

Jedes Attribut iſt ein urſprünglicher Begriff, der nur dann klar und deutlich erkannt werden kann, wenn er für ſich gefaßt und von den anderen genau unterſchieden, aber nicht abgeleitet wird. Alſo liegt im Begriff des Attributs die nothwendige Aufgabe, die Attribute zu unterſcheiden, und wenn wir vorher das Weſen der Subſtanz näher beſtimmen mußten, ſo ſuchen wir jetzt eben daſſelbe in Betreff ihrer Attribute. Die beſtimmte Subſtanz beſtand in zahlloſen Attributen. Worin beſtehen die beſtimmten Attribute? Wie laſſen ſich in der Subſtanz die Merkmale entdecken, welche deren Attribute unterſcheiden?

1. Die beiden Attribute.

Da das Attribut ein urſprüngliches Vermögen begreift, ſo kann daſſelbe nicht aus anderen Erkenntniſſen gewonnen, oder auf ſyllogiſtiſchem Wege ermittelt werden, ſondern es muß, wie das

Axiom, durch ſich ſelbſt erkannt, und alſo unmittelbar gewiß ſein. Unmittelbar gewiß iſt uns aber nur dasjenige, was in uns ſelbſt enthalten iſt, oder das eigene Weſen ausmacht. Darum brauchen wir nur das eigene Weſen zu definiren, um die Attribute zu erkennen, in denen es beſteht, welche uns unmittelbar gewiß ſind, und die wir darum deutlich und klar in der Subſtanz unterſcheiden können. Mit anderen Worten: wir können nur diejenigen Vermögen begreifen und genau unterſcheiden, die in uns ſelbſt wirken. Alſo welche Vermögen wirken in uns? Das ſehen wir aus dem, was wir ſind. Was ſind wir? Wir exiſtiren nicht bloß, ſondern wir denken zugleich unſere Exiſtenz, denn wir wiſſen von unſerem Daſein: wir ſind nicht bloß Körper, ſondern zugleich deſſen Vorſtellung oder Idee. Darum können wir unſer eigenes Weſen mit Spinoza definiren als idea corporis actu existentis. Aus dieſer Definition folgt mit mathematiſcher Evidenz, welche Vermögen in uns wirken, oder in welchen Attributen unſer Weſen beſteht. Offenbar in dem Vermögen der Vorſtellungen und in dem Vermögen der Körper. Das Vermögen, welches die Vorſtellungen bildet, nennen wir mit Spinoza das Denken, und das andere, woraus die Körper hervorgehen, die Ausdehnung. Alſo ſind Denken und Ausdehnung die beiden Vermögen, die in uns ſelbſt wirken, die uns darum unmittelbar gewiß und deshalb unter allen wirkenden Kräften allein gewiß ſind. Denken und Ausdehnung ſind mithin die beiden Attribute, die wir klar und deutlich zu erkennen und darum unter den zahlloſen Attributen der Subſtanz zu unterſcheiden vermögen. So wären die beſtimmten Attribute gefunden: ſie ſind entdeckt worden in der Analyſe unſeres eigenen Daſeins, und weil ſie die einzigen ſind, die wir klar und deutlich einſehen, ſo erklärt ſich zugleich, warum im Spinozismus die Subſtanz ſtets unter dieſen beiden Attributen betrachtet wird.

Wir faſſen die Erklärung dieſer beſtimmten Attribute in die

Worte des Philoſophen: 1. Das Denken iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein denkendes Weſen. 2. Die Ausdehnung iſt ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Weſen.*

Wie verhalten ſich nun zu einander dieſe beiden Attribute? Der Exponent dieſes Verhältniſſes entſcheidet den weitern Verlauf der ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung. Denken und Ausdehnung ſind beſtimmte Attribute: ſie ſind beſtimmt, weil ſie klar und deutlich erkannt und damit zugleich von einander unterſchieden ſind. Die beſtimmten Attribute ſind unterſchieden: darum müſſen wir zunächſt anerkennen, daß Denken und Ausdehnung ihrem Begriff nach verſchiedene Vermögen bezeichnen. Dies wäre der erſte Punkt in ihrer Verhältnißbeſtimmung.

Allein da beide auf gleiche Weiſe die Natur der einen Subſtanz ausdrücken, oder, was daſſelbe heißt, da ſie göttliche Attribute ſind, ſo ſind ſie in ihrem Weſen offenbar nicht unterſchieden, ſondern identiſch, und wir müſſen daher, um ihr Verhältniß zu erſchöpfen, ebenſowohl deren Unterſchied als Identität begreifen. Was bedeutet nun der Unterſchied von Denken und Ausdehnung? Was bedeutet deren Identität?

2. Deren Unterſchied.

Um die erſte Frage zu löſen, mögen wir zurückblicken auf den Weg, der uns zu den beſtimmten Attributen geführt hat. Der Begriff des Attributs ging uns hervor aus der Definition des eigenen Weſens; wir fanden in uns eine körperliche Exiſtenz und deren Vorſtellung, wir unterſchieden dieſe beiden Elemente unſeres Weſens, das vorgeſtellte oder ideale Daſein und das körperliche oder reale, und darum begriffen wir beide als die

* Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Eth. II., Prop. 1 et 2.

Wirkungen unterſchiedener Vermögen: als die Wirkung des ewigen Denkens das eine, und das andere als die der ewigen Ausdehnung. So kamen wir zu unterſchiedenen Attributen, und es iſt alſo klar, in wie fern die Attribute unterſchieden ſind; ſie ſind unterſchieden, in ſo fern wir ſie unterſcheiden, oder ſie unterſcheiden ſich in unſerm Verſtande, der ſich die Elemente des eigenen Weſens klar macht. Damit iſt zugleich das Verhältniß ausgeſprochen, welches der Verſtand zu den Attributen einnimmt: er unterſcheidet dieſelben, das iſt Alles. Nicht die Attribute ſelbſt werden durch den Verſtand gemacht, wie man behauptet hat, ſondern nur ihre Unterſcheidung; nicht die Attribute ſelbſt ſind ein Produkt des Verſtandes, ſondern nur deren Unterſchied. Nur der Unterſchied alſo von Denken und Ausdehnung rührt von unſerm Verſtande her und folgt nach Spinoza aus deſſen Verfaſſung, das heißt aber gar nicht, daß Denken und Ausdehnung nur Begriffe ſeien, die blos in uns ſind oder entſtehen, daß ſie die Formen der menſchlichen Intelligenz bilden, die wir auf die Subſtanz übertragen und in einer Art von optiſcher Täuſchung dem Weſen der Dinge beilegen. Gegen dieſe formaliſtiſche Anſicht der Attribute reden die Worte und der Geiſt des Spinozismus. Oder würden ſich damit jene bündigen Sätze Spinozas vereinigen laſſen, welche von Gott ſagen, daß er ein denkendes und ausgedehntes Weſen iſt? Wären Denken und Ausdehnung nur „die Brillengläſer“ des menſchlichen Geiſtes, ſo möge man ſagen, Gott erſcheine uns als ein denkendes und ausgedehntes Weſen, aber keineswegs dürften dann dieſe Beſtimmungen als ein actives Daſein außer uns gelten. Hätte Spinoza den Grund der Erkenntniß nur in der Verfaſſung des menſchlichen Verſtandes gefunden, ſo wäre er kein dogmatiſcher Philoſoph geweſen. Hätte Spinoza die Attribute für die Brillengläſer des Geiſtes, unſere Anſchauungen Gottes für Bilder gleichſam im Auge des Verſtandes gehalten und zugleich, wie er doch thut, für objective Wirklichkeit ausgegeben,

ſo wäre ſeine ganze Philoſophie ein optiſcher Irrthum. Und, geſetzt auch, man vermöchte aus dem Verſtande allein die Attribute ſelbſt zu begreifen, iſt denn damit die Frage gelöst? Hat der menſchliche Verſtand in der Weltanſchauung Spinozas eine ſo ſelbſtändige Verfaſſung, daß er überhaupt zu einer letzten Erklärung gebraucht werden kann? Das iſt bei Kant, nicht bei Spinoza der Fall. Hier iſt der menſchliche Verſtand Erſcheinung unter Erſcheinungen, ein Modus, der mit allen übrigen folgt aus dem urſprünglichen Weſen der Subſtanz. Er iſt in keiner Weiſe urſprünglich und darum auch nicht der Urſprung der Attribute, nicht der Punkt, wo ſie entſpringen, nur das Medium, wo ſie in eigenthümlicher Weiſe erſcheinen, und wenn daher auch die nächſte Erklärung durch den Verſtand gegeben werden könnte, ſo würde uns dieſer doch wieder mit der letzten Erklärung an die Subſtanz verweiſen. Aber ich beſtreite überhaupt auch die Möglichkeit einer ſolchen nächſten Erklärung, denn ich finde dafür zuletzt keine denkbare Vorſtellung, und die formaliſtiſche Anſicht verwirrt ſich vor meinen Augen. Was heißt das: Denken und Ausdehnung ſind die Formen der menſchlichen Intelligenz, gleichſam die Augen, womit der menſchliche Verſtand ſieht, oder die verſchieden gefärbten Brillengläſer, womit er Alles betrachtet? Dann ſind Denken und Ausdehnung nur Vorſtellungen, aber keine Wirklichkeiten, nur Formen, aber keine Vermögen, dann iſt die Ausdehnung, wenn ſie nur im Verſtande exiſtirt als eine eigenthümliche Beſchaffenheit deſſelben, nur eine Verſtandesſache, d. h. ein Begriff, aber nicht Ausdehnung, dann giebt es überhaupt keine wirkliche Ausdehnung. Oder ſollen wir uns gar das Seltſame vorſtellen, daß die wirkliche Ausdehnung ein bloſes Verſtandesproject ſei? Das Bild erklärt die Sache nicht, ſondern verwirrt ſie vielmehr, und ſo viel ſteht feſt, daß Spinoza ſelbſt weder die Realität von Denken und Ausdehnung bezweifeln, noch in dem menſchlichen Verſtande eine andere Fähigkeit entdecken konnte als

die, das Vorhandene zu betrachten und das Gegebene zu analyſiren. Und darum entſcheidet ſich die Sache wie folgt: Denken und Ausdehnung ſind gegeben durch die Subſtanz, aus der ſie folgen. Die Begriffe von Denken und Ausdehnung ſind gebildet durch den menſchlichen Verſtand, der ſein gegebenes Weſen analyſirt. Darum folgt der Unterſchied von Denken und Ausdehnung aus dem begreifenden Verſtande, ihre Identität dagegen aus der Subſtanz, als dem urſprünglichen Weſen. Mithin ſind dieſe beiden Attribute innerhalb des Weltproceſſes nicht unterſchieden, ſondern identiſch, denn ſie drücken von Ewigkeit zu Ewigkeit dieſelbe Natur und daſſelbe Weſen aus.

3. Deren Identität.

Der Begriff dieſer Identität entſcheidet die originale Weltanſchauung des Spinozismus gegenüber den früheren Philoſophien, welche die dualiſtiſchen Begriffe des Carteſius nicht zu überwinden vermochten. Wir wollen vorläufig über den Sinn dieſer Identität in's Klare kommen, um damit keine abenteuerliche Vorſtellung zu verbinden und ſpäter deſto ſicherer die ſpecielle Kosmologie daraus abzuleiten. Wir verſtehen die Identität von Denken und Ausdehnung nicht in dem gewöhnlichen Sinn der Einerleiheit: die beiden Attribute ſind nicht in der Weiſe identiſch, daß ſie einerlei wären und unter verſchiedenen Namen ein und daſſelbe Vermögen bezeichneten. Dann wären ſie nichts als eine rhetoriſche Figur, welche eine Beſtimmung durch zwei Worte ausdrückt. Sie ſind nicht verſchiedene Namen deſſelben Vermögens, ſondern verſchiedene Vermögen derſelben Subſtanz, ſie ſind verſchiedene Functionen, aber nicht verſchiedene Weſen. Verſchiedene Functionen laſſen ſich in einem Weſen vereinigen, aber mit verſchiedenen Weſen oder Subſtanzen, die einander gegenſeitig ausſchließen, verträgt ſich nie der Begriff der Einheit. Wenn in den Kräften oder Vermögen der Subſtanz keine Verſchiedenheit

Statt fände, so wäre die Welt einförmig und leblos. Wenn aber in der Substanz selbst, als dem Wesen der Dinge, eine Verschiedenheit Statt fände, die sie spaltet, so ist die Einheit der Welt und damit die Ordnung der Dinge aufgehoben. Der Spinozismus will mit der Verschiedenheit der Vermögen die Einheit der Substanz, mit der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen die Einheit des Gesetzes verbinden, er will die Verschiedenheit des Geistigen und des Natürlichen, der idealen und materiellen Welt im Begriff des Attributs erhalten, aber den Dualismus beider im Begriff der Substanz vermeiden. Das ist der ungeheure Fortschritt, den Spinoza gemacht, die freie, durch keine auswärtige Vorstellung mehr bornirte Philosophie, die er gewonnen, die originale Weltanschauung, die er ausgebildet hat, und welche seine Vorgänger umsonst suchten. Er hat in der Philosophie das Ei des Columbus festgestellt, das in den Händen der Carteſius, Geulinx, Malebranche immer wieder umfiel und zerbrach, denn in diesen Philosophien galten das denkende und ausgedehnte Wesen als verschiedene und entgegengesetzte Substanzen, die Carteſius nur ganz äußerlich durch die Vorstellung einer dritten Substanz, Geulinx durch ein perennirendes Wunder, Malebranche durch die Copula der göttlichen Intelligenz und alle drei nicht durch Begriffe, sondern durch Hilfsconstructionen, nicht logisch, sondern mechanisch vereinigten. Spinoza erhebt die Substanz zum Begriff, sie ist das eine unendliche Wesen, die immanente Ursache oder der absolute Zusammenhang aller Dinge, worin Denken und Ausdehnung die ewig wirkenden und deutlich erkannten Kräfte ausmachen. Darum sind sie nothwendig und von Ewigkeit her identisch; sie beschreiben nicht excentrische Sphären, sondern ein und dieselbe: sie bilden nicht getrennte Welten, hier eine geistige, dort eine körperliche, sondern sie sind in der einen absoluten Natur die ewig zusammengehörigen und zusammenwirkenden Vermögen. Die Ausdehnung wirkt nie ohne

das Denken, und ebenſo das Denken nie ohne jene. Alſo es giebt keine bloße Ausdehnung, die jenſeits des Denkens die ſtarre Körperwelt ausmacht, es giebt kein bloßes Denken, das, abgeſondert von der Materie, nur ſich ſelbſt beſchaut und von ſich ſelbſt zehrt, ſondern überall, wo Ausdehnung iſt, da iſt auch Denken, wo Seele iſt, da iſt auch Körper, wo Materie iſt, da iſt auch Geiſt, und umgekehrt ſind die Geiſter niemals ohne die Geſellſchaft der Körper. Wir werden daher den Sinn der ſpinoziſtiſchen Identitätslehre am beſten treffen, wenn wir ſagen, daß die beiden Attribute ſich zwar nicht wechſelſeitig begründen, wohl aber begleiten, daß ſie einander vollkommen parallel ſind und von ſelbſt in jeder Erſcheinung zuſammenwirken nicht durch Zufall, ſondern nach einer ewigen und göttlichen Nothwendigkeit. Jede einzelne Erſcheinung iſt eine Folge zugleich des Denkens und der Ausdehnung, alſo ſie iſt gedachtes und ausgedehntes Daſein, ſie iſt in Einem ſowohl Begriff als Körper. Oder mit anderen Worten: es giebt nur eine Welt, die ſich in der Sphäre des unendlichen Denkens und in der Sphäre der unendlichen Ausdehnung zugleich entfaltet, und die mit dem Vermögen des Denkens genau auf dieſelbe Weiſe wirkt und nach derſelben Ordnung ihre Erſcheinungen verknüpft, als mit dem Vermögen der Ausdehnung. Das Ewige in den Dingen iſt nicht die Erſcheinung, ſondern das Geſetz. Das Weltgeſetz iſt die Cauſalität. Die Cauſalität iſt die wahrhafte Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit iſt dieſelbe im Reich der Körper wie im Reich der Begriffe: der Zuſammenhang der Dinge iſt in dem logiſchen Elemente des Denkens derſelbe Cauſalnexus, wie in dem materiellen Elemente der Ausdehnung. Aber der Zuſammenhang der Dinge iſt die Subſtanz, und Denken und Ausdehnung ſind deren Attribute. Wenn nun das Denken ebenſo wie die Ausdehnung nur nach Cauſalität handelt, ſo gehorchen Beide demſelben Geſetz, ſo iſt in Beiden derſelbe Zuſammenhang der Dinge, ſo iſt in dieſen beiden

Attributen eine Subſtanz, und der Sinn ihrer Identität iſt damit vollkommen gerechtfertigt. Denken und Ausdehnung handeln nach einer Methode, und nach derſelben mathematiſchen Nothwendigkeit bilden ſich die Ideen und die Körper; ſie haben einen Genius, der ſich verſchieden geſtaltet, in dem Denken als Begriff oder Vorſtellung, in der Ausdehnung als Materie oder Körper. Dieſe Erklärung entſcheidet den Mittelpunkt der ſpinoziſtiſchen Kosmologie. Wir geben ſie mit den Worten des Philoſophen: Die Ordnung und der Zuſammenhang der Begriffe iſt identiſch mit der Ordnung und dem Zuſammenhange der Körper.*

Die Identität von Geiſt und Natur iſt im Verſtande Spinozas die vollkommene Uebereinſtimmung oder die geſetzmäßige Harmonie des logiſchen und materiellen Weltproceſſes. Dieſe Harmonie iſt durch das Princip des Syſtems nothwendig bedingt, denn ſie iſt mit demſelben gegeben. Nur wenn man im Unklaren iſt über das Princip des Spinozismus und dieſen einfachen Begriff, wie es gewöhnlich geſchieht, durch ungewiſſe und ausſchweifende Vorſtellungen verwirrt, kann man im Zweifel ſein über den einzig möglichen Sinn der ſpinoziſtiſchen Identitätslehre. Es ſteht feſt, daß Spinozas Princip die Subſtanz und die Function derſelben die Cauſalität iſt. Die Subſtanz iſt nach der Erklärung des Philoſophen der Grund aller Dinge, darum ſind alle Dinge durch den Zuſammenhang von Grund und Folge verbunden, und es giebt in Wahrheit keine andere Ordnung, als den Cauſalnexus. Daraus folgt von ſelbſt, daß ſich aus dieſem Zuſammenhange kein Vermögen losreißen und in einer abgeſonderten Sphäre verſelbſtändigen kann, daß mithin alle Vermögen nothwendig zuſammenwirken müſſen, weil alle Wirkungen durch Cauſalität zuſammenhängen. Darum kann das Denken

* Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Eth. II. Prop. 7.

keine andere Welt einnehmen, als die Ausdehnung, beide sind untrennbar mit einander verbunden und coincidiren deßhalb in jeder Erscheinung.

Vielleicht ließe sich die ganze Lehre vom Attribut am besten veranschaulichen durch das Beispiel der Mathematik. Der Gegenstand dieser Wissenschaft ist die Größe und deren Bestimmungen. Alles, was im Begriff der Quantität enthalten ist, folgert der mathematische Verstand, darin erkennt er eine wesentliche Größenbestimmung, und diese Bestimmung erklärt er für eine ewige Wahrheit. Diese ewigen Wahrheiten sind gleichsam die Vermögen der Quantität oder deren zahllose Attribute. Nun erscheint uns die Größe nur in Raum und Zeit, also kann dieselbe der mathematische Verstand nur in diesen beiden Bestimmungen oder unter diesen beiden Attributen betrachten, er vermag die Quantität nur zu begreifen als räumliche und zeitliche und nur aufzufassen in Körpern und Zahlen. Raum und Zeit sind mithin die beiden bestimmten Attribute der Quantität.

Körper und Zahlen sind aber im Begriffe der Quantität identisch, denn sie sind beide Größen, und nur der mathematische Verstand unterscheidet die arithmetische von der geometrischen. In der Wirklichkeit giebt es nirgends bloße Zahlen oder bloße Körper. Die Mathematik macht diese abstracte und scharfe Distinction, sie mißt die Größe im Elemente der Zeit als Zahl, im Elemente des Raums als Körper.

So war es im Systeme Spinozas der menschliche Verstand, der Denken und Ausdehnung unterschied, aber sie nicht machte, und diese beiden Attribute sind eben so wenig bloße Schemata des Verstandes, als Raum und Zeit bloß Schemata der Mathematik sind.

Endlich, weil Körper und Zahl Beide Quantität ausdrücken, darum sind auch Beide wesentlich identisch, und die Mathematik denkt genau nach denselben Gesetzen als Geometrie wie als

Arithmetik. Die Ordnung und der Zuſammenhang der Zahlen iſt derſelbe, wie die Ordnung und der Zuſammenhang der Körper, eine Identität, auf deren Begriff und Anſchauung ſich bekanntlich die antike Zahlenlehre des Pythagoras gründete. Die arithmetiſchen Wahrheiten ſind auch die geometriſchen, und in derſelben Methode bilden ſich die einen wie die anderen. Dieſe Identität behauptet die mathematiſche Weltanſchauung, wie die ſpinoziſtiſche diejenige von Denken und Ausdehnung. Was die Arithmetik als Zahl ausdrückt, drückt die Geometrie als Figur aus, und dem Syſtem der Zahlen entſpricht das Syſtem der Figuren.

Woher dieſe Identität? Weil Beide daſſelbe Weſen, nämlich Größe enthalten. Woher die Identität von Denken und Ausdehnung? Weil Beide daſſelbe Weſen, nämlich Natur oder wirkende Cauſalität enthalten.

Die Subſtanz oder die natürliche Weltordnung beſteht demnach in den beiden Attributen von Denken und Ausdehnung; ſie wirkt als die unendliche Potenz des Denkens und als die unendliche Potenz der Ausdehnung; ſie wirkt in beiden als daſſelbe Weſen und nach denſelben Geſetzen. — Wir können alſo die Subſtanz in ihren beiden Attributen als die wirkende Natur, oder im Ausdrucke Spinozas als natura naturans bezeichnen. Das iſt die Natur als abſolutes Vermögen.

Dieſes Reſultat erſcheint zuſammengefaßt in folgendem Schema:

Substantia = Deus = Natura = Attributa ejus.

Natura naturans

Cogitatio	Extensio
(res cogitans)	(res extensa)
cogitatio infinita	extensio infinita
infinita cogitandi potentia.	quantitas infinita.

Kritiſcher Zuſatz über das Verhältniß der zahlloſen und beſtimmten Attribute und die unvermeidliche Antinomie, welche der Spinozismus in dieſem Punkte begeht.*

Wir machen der Darſtellung, die wir von dem Begriff des Attributs in den obigen Vorleſungen gegeben haben, die Einwände ſelbſt, die wir von dem unterrichteten Leſer erwarten. Wir behaupten keineswegs, daß unſere Auseinanderſetzung den problematiſchen Begriff von jedem Widerſpruch befreit habe, aber der Widerſpruch, der ſich an dieſer Stelle entdeckt, kommt auf die Rechnung des Spinozismus und fällt mit deſſen ganzer Verfaſſung zuſammen, d. h. es iſt derſelbe, in dem Spinozas philoſophiſcher Geiſt überhaupt befangen war, und den unſere Kritik nach vollendeter Darſtellung aufklären wird. Es findet alſo im Attribut kein beſonderer Widerſpruch ſtatt, ſondern ein ſolcher, der ſich mit der übrigen Lehre verträgt und im Charakter des Spinozismus vollkommen begründet iſt. In dieſem Sinne wollen wir den ſtreitigen Punkt erörtert haben.

Es liegt auf der Hand, daß zwiſchen den zahlloſen Attributen und den beiden beſtimmten eine Antinomie exiſtirt, die Spinoza begehen mußte, und darum ſelbſt nicht einſehen konnte.

1.

Wenn die eine Subſtanz in zahlloſen Attributen beſteht, ſo ſind dieſe die unendlichen Vermögen eines und deſſelben Weſens, und es muß von ihnen gelten, was Spinoza ausdrücklich von den beſtimmten Attributen behauptet, daß ſie zuſammenwirken und darum in jeder Erſcheinung coincidiren. Alſo werden ſie ohne Zweifel auch im Menſchen, wie in jedem andern Dinge, zuſammenwirken, und wenn der Menſch die Vermögen, die in ihm ſelbſt wirken, zu erkennen und darum zu unterſcheiden vermag, ſo

* Cf. Sp. Epist. 65. 66. 67.

muß er alle Attribute klar und deutlich einsehen können, und es ist kein Grund da, warum er sich mit jenen beiden begnügt.

Also wenn die Substanz in zahllosen Attributen besteht, so sind auch alle erkennbar, und es läßt sich nicht rechtfertigen, warum die Erkenntniß nur zwei Attribute unterscheidet.

2.

Wenn in der That im Menschen nur Denken und Ausdehnung thätig sind, so erschöpfen diese beiden Attribute das Vermögen der Substanz, so sind sie die einzigen Attribute, und wenn es dennoch zahllose giebt, so müssen diese unter jenen befaßt sein. Es ist nun freilich richtig, daß im Denken und in der Ausdehnung zahllose Vermögen existiren, die wir nicht als bloße Modifikationen betrachten können, denn die Modifikation ist immer ein Ding und nie ein ewiges Vermögen. Allein diese Vermögen, da sie aus dem allgemeinen Denken und der allgemeinen Ausdehnung folgen, sind nicht mehr im Sinne Spinozas ursprüngliche Begriffe, von denen es heißt: per se concipi debent, und darum können sie nicht mit dem Worte Attribut bezeichnet werden.

3.

Darum ergiebt sich folgendes Dilemma. Entweder begreifen die zahllosen Attribute Denken und Ausdehnung in sich, und diese sind Attribute unter anderen, oder Denken und Ausdehnung begreifen unter und in sich die zahllosen Attribute. In dem ersten Fall darf die Unterscheidung der Attribute nicht bei Zweien stehen bleiben, in dem andern Fall sind die zahllosen Vermögen nicht mehr im spinozistischen Wortsinn Attribute.

Wenn Denken und Ausdehnung in Wahrheit die einzigen Attribute sind, die im Menschen wirken, so sind sie die einzigen überhaupt, und dann sind die Attribute der Substanz nicht zahllos, oder die zahllosen Vermögen derselben nicht Attribute. Wie löst sich dieses Dilemma?

4.

Spinoza behauptet in der Substanz zahllose und im Menschen bestimmte Attribute, d. h. die Substanz begreift nach ihm in jedem Sinne mehr in sich, als der Mensch; jene ist Weltprincip, dieser ist vorübergehende einzelne Erscheinung. Der Abstand zwischen beiden ist in dem Verstande Spinozas so groß, daß er unmöglich in dem beschränkten Raum der menschlichen Figur alle die Vermögen vereinigt denken kann, die in der schrankenlosen Substanz wirken. Ihm ist der Mensch nicht mehr Substanz, wie bei Carteſius, sondern Modus. In diesem Modus wirken zwei Vermögen und nicht mehr, denn aus Denken und Ausdehnung erklärt sich das ganze menschliche Dasein. Daß nun in einem Modus zwei Vermögen wirken, ist für Spinoza Grund genug, um in thesi zu erklären: es giebt nicht bloß zwei Vermögen, sondern zahllose. Daß die Substanz mehr ist, als der Modus, und mithin als der Mensch, diese Grundanschauung ist im Spinozismus weit mächtiger, als das Identitätsprincip, wonach freilich alle Attribute zusammenwirken und darum in jeder Erscheinung existiren müssen. Man muß gewiß eine ganz andere Anschauung vom Menschen haben, als Spinoza, wenn man mit apodiktischer Sicherheit behaupten will, daß die Vermögen im Menschen nicht Kräfte unter Kräften, sondern die absoluten Vermögen, die einzig denkbaren sind.

5.

Wenn Spinoza den Widerspruch, den wir erklärt haben, nicht begangen hätte, so wäre er nicht das naive Muster des Dogmatismus, das wir in ihm erkannt haben. Wenn Spinoza Denken und Ausdehnung, diese beiden Attribute im Menschen, für die alleinigen Attribute Gottes erklärt hätte, so wäre ihm der Mensch eine beschränkte Substanz gewesen, und er hätte einen Begriff fassen müssen, der ihn entweder zu Carteſius zurückgebracht oder bis zu Leibnitz vorwärts getrieben hätte.

6.

Aber hätte ſich Spinoza nicht wenigſtens Eines ſagen müſſen, indem folgende Betrachtung ſeinem Geiſte unwillkürlich begegnete: wenn die Subſtanz aus zahlloſen Attributen beſteht, von denen ich ſelbſt nur zwei erkenne, ſo erkenne ich die Subſtanz nicht ganz, alſo erkenne ich ſie gar nicht, ſo kann ich von anderen Attributen außer dieſen beiden nichts wiſſen, alſo überhaupt nicht von ihnen reden, und nichts iſt weniger gerechtfertigt als das Wort infinita attributa in den Sätzen der Ethik? Dies hätte ſich freilich Spinoza ſagen müſſen, wenn er ein kritiſcher Philoſoph geweſen wäre und vor ſeiner Ethik die Kritik der reinen Vernunft gekannt hätte. Dann würde Spinoza einen andern Begriff vom Menſchen gefaßt und noch mehr in ihm gefunden haben als nur eine beſchränkte Subſtanz, geſchweige denn einen Modus.

Unſer Reſultat mithin iſt: Der Begriff des Modus, der in die Logik Spinozas gehört und das menſchliche Daſein unter ſich befaßt, erklärt und begründet vollkommen den Widerſpruch, welchen der Spinozismus in der Lehre vom Attribut begeht. Hätte Spinoza dieſen Widerſpruch nicht begangen, ſo wäre er nicht Spinoza geweſen, ſondern entweder Carteſius, oder Leibnitz, oder Kant. Hätte Spinoza dieſen Widerſpruch eingeſehen, ſo würde er ihn nicht begangen haben.

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Die Lehre vom Modus.

Die bewirkte Natur oder die natura naturata.

1) Der Modus. 2) Die unendlichen und endlichen Modi.
3) Substanz und Modi. Das Verhältniß der beiden Naturen.

Der Inhalt der vorigen Vorlesung war die Substanz unter den beiden Attributen des Denkens und der Ausdehnung oder, um dafür den spinozistischen Ausdruck zu setzen, die natura naturans. Denn unter dieser versteht Spinoza die Substanz als wirkende Macht, d. h. das ursprüngliche Wesen oder den ursprünglichen Begriff in der nähern Bestimmung eines ewig wirkenden Vermögens. Die active Natur ist im Spinozismus die Gottheit, sofern sie als Weltproceß in der Form der Causalität oder als die freie Ursache aller Dinge betrachtet wird. *

Da nun Denken und Ausdehnung dasselbe Wesen ausdrücken, so existirt in der Sphäre des Denkens als vorgestelltes Dasein oder als Begriff, was sich in der Sphäre der Ausdehnung als ausgedehntes Dasein oder als Körper darbildet, so hat jedes

* Per naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, h. e. Deus, quatenus ut causa libera consideratur. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Ding zugleich eine ideale und eine materielle Exiſtenz, welche beide einander vollkommen entſprechen. Im Denken wird der Körper vorgeſtellt, in der Ausdehnung wird die Vorſtellung verkörpert. Dieſen Unterſchied des denkenden und materiellen Daſeins bezeichnet die moderne Philoſophie mit den entgegengeſetzten Ausdrücken, als Spinoza. Jene nennt das ideale Daſein ſubjectiv oder formal, das materielle dagegen objectiv; Spinoza nennt umgekehrt das körperliche Daſein esse formale und das gedachte esse objectivum. Alles, was in der Ausdehnung formaliter exiſtirt, das iſt objective im Denken. Darum verhält ſich die Ausdehnung zum Denken, wie das Ideat zur Idee oder wie das Ding zur Vorſtellung. Mithin giebt es keine Dinge ohne Vorſtellungen und keine Körper ohne Begriffe, alſo keine begriffsloſe Materie und keine formloſe Ausdehnung. Aber ebenſo wenig giebt es Begriffe ohne Dinge, keine bloßen Vorſtellungen, es giebt kein Denken jenſeits der Ausdehnung, alſo kein Denken, welches ſich denkt, d. h. kein Selbſtbewußtſein.

Alſo die Einheit von Denken und Ausdehnung oder die natura naturans läßt im Verſtande Spinozas weder das Denken jenſeits der Ausdehnung zum Selbſtbewußtſein kommen, noch die Ausdehnung jenſeits des Denkens zur geiſt- und gedankenloſen Materie, zur bloßen moles quiescens herabſinken. Der Gegenſatz des rein Immateriellen und des rein Materiellen, worauf ſich die Philoſophie des Carteſius gegründet hatte, verſchwindet im Begriff der ſpinoziſtiſchen Einheit. Wie Denken und Ausdehnung von Ewigkeit her identiſch ſind, ſo iſt die denkende Natur niemals geweſen ohne die ausgedehnte, ſo ſind von Ewigkeit her die Körper gedacht und die Gedanken verkörpert worden. Dies führt uns auf einen neuen Begriff, mit dem ſich die Ordnung der methaphyſiſchen Principien des Spinozismus abſchließt. Der erſte Grundbegriff war die Subſtanz oder das urſprüngliche Weſen. Der zweite beſtimmte als Attribut die ewigen Vermögen

der Subſtanz und erklärte das urſprüngliche Weſen als die wirkende Urſache. Der Begriff der Urſache verlangt den der Wirkung. Dieſer dritte Grundbegriff zu dem Begriff des unendlichen Weſens oder der Subſtanz und zu dem Begriff des unendlichen Vermögens oder des Attributs iſt der Begriff des Endlichen oder des Modus.

1. Der Modus.

Offenbar iſt der Begriff des Modus in der Subſtanz enthalten, denn indem die letztere begriffen wurde als die inwohnende Urſache aller Dinge, ſo ſchließt dieſe Definition den Begriff des Dinges in ſich; dieſer Begriff tritt mit der Subſtanz zugleich auf und muß darum ohne Weiteres aus ihr gefolgert werden. Daß es überhaupt Dinge oder endliche Weſen giebt, dieſe Nothwendigkeit liegt in der Subſtanz, denn ſie iſt das Weſen der Dinge, wie es in dem Begriffe des Raumes unmittelbar liegt, daß es Figuren geben muß. Damit iſt natürlich nicht geſagt, daß dieſe beſtimmten einzelnen Dinge nothwendig exiſtiren, eben ſo wenig, wie aus dem Raum die nothwendige Exiſtenz gerade dieſer Figuren folgt. Iſt aber der Begriff des Modus überhaupt ebenfalls urſprünglich gegeben, ſo läßt er ſich, wie die früheren Grundbegriffe, nur auf dem Wege der Definition, nicht auf dem des Beweiſes darſtellen. Bevor wir dieſe Definition in die Worte Spinozas faſſen, wollen wir verſuchen, uns den Begriff des Modus ſelbſtändig aufzuklären. Was iſt alſo das endliche Weſen? Offenbar dasjenige, welches ein Ende hat und mithin äußerlich beſchränkt wird durch ein anderes Weſen, das ſelbſt endlich, derſelben Beſchränkung von Außen unterworfen iſt. Das Endliche überhaupt beſteht demnach in einer endloſen Kette von Dingen, worin jedes Glied durch die anderen bedingt und eingeſchränkt wird. Wir erklären darum mit Spinoza das endliche Weſen als ein ſolches, welches durch ein anderes

ſeines Gleichen begrenzt werden kann.* Da nun der Modus den Begriff des Dinges oder des endlichen Weſens ausdrückt, ſo definiren wir ihn mit Spinoza als dasjenige, welches nicht in ſich, ſondern in Anderm iſt, und mithin auch nicht durch ſich, ſondern durch Anderes begriffen wird.** Dieſe Erklärung iſt ebenfalls, wie jene der Subſtanz, eine einfache Tautologie, denn ſie ſpricht nur aus, was im Begriff des Endlichen liegt. Aber die klare und deutliche Einſicht in dieſen Begriff iſt um ſo wichtiger, weil ſich der gewöhnliche Verſtand nur zu leicht darüber täuſcht, indem er die Dinge neben einander ſtellt, jedes einzelne als ein beziehungsloſes Daſein auffaßt und auf dieſe Weiſe das Endliche außer den Zuſammenhang ſetzt, wodurch es allein erklärt werden kann. Der ſpinoziſtiſche Begriff des Modus verneint dieſe ungewiſſe und charakterloſe Vorſtellung. Es bedarf in der That keinen hohen Grad von Scharfſinn, ſondern nur eine mäßige Klarheit, um einzuſehen, daß alles Endliche *begrenzt* und alles Begrenzte durch ein *Anderes außer ihm* beſtimmt wird, daß darum die Endlichkeit überhaupt in einem endloſen Zuſammenhang von Dingen beſteht, und das endliche Daſein immer in Anderm iſt und durch Anderes begriffen wird. Wollten wir es für ſich begreifen, ſo würden wir es aus dem Zuſammenhang der Dinge herausreißen, ſo würde es aufhören, endlich zu ſein, und unendlich werden: es wäre nicht mehr in Anderm, ſondern in ſich, und nicht mehr durch Anderes, ſondern durch ſich begriffen; alſo überhaupt nicht mehr Modus, ſondern Subſtanz.

Aus dem klaren Begriffe des Endlichen folgt ohne Schwierigkeit Spinozas geſammte Lehre vom Modus. Das *Endliche* beſteht nur in der *Grenze*, die Grenze beſteht nur im *unmittel-*

* Ea res dicitur in suo genere *finita*, quae alia ejusdem naturae terminari potest. Eth. I. Def. 2.

** Per modum intelligo id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Eth. I. Def. 5.

baren Zuſammenhange der Dinge: mithin enthält der Begriff der Endlichkeit den continuirlichen Zuſammenhang aller begrenzten und endlichen Weſen. Daraus folgt als die nächſte Conſequenz, daß mit einem endlichen Weſen alle gegeben ſind, denn nur in der Begrenzung durch die anderen, alſo nur im Zuſammenhange mit allen übrigen iſt überhaupt etwas endlich.

Hieraus ergiebt ſich ein bedeutſamer Unterſchied im Begriffe des Modus, den wir erklären müſſen, bevor wir das Verhältniß auseinanderſetzen, worin die Modi zur Subſtanz ſtehen, und dasjenige, welches unter ihnen ſelbſt Statt findet.

2. Die unendlichen und endlichen Modi.

Der Modus begreift das endliche Daſein überhaupt und bezeichnet deshalb einmal den continuirlichen Zuſammenhang aller endlichen Dinge, denn dieſer iſt der volle Begriff der Endlichkeit, und dann in dieſem Zuſammenhang die beſtimmten Dinge oder die einzelnen endlichen Erſcheinungen. Wie unterſcheiden wir nun dieſe beiden Beſtimmungen, die offenbar in dem Begriffe des Modus enthalten ſind? Die einzelnen Erſcheinungen ſind beſchränkt, darum ſind ſie ſchlechthin endlich; ſie ſind von außen beſchränkt und exiſtiren mithin unter einer äußeren oder acceſſoriſchen Bedingung, darum ſind ſie ſchlechthin zufällig. Unter dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt ſind die Modi, ſofern ſie die einzelnen Erſcheinungen ausdrücken, endlich und zufällig.

Dagegen der continuirliche Zuſammenhang aller endlichen Dinge iſt nicht endlich, denn er erſtreckt ſich in's Endloſe, und nicht zufällig, denn er exiſtirt nicht bedingungsweiſe, weil er nicht von außen beſchränkt wird. Unter dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt ſind die Modi, ſofern ſie den continuirlichen Zuſammenhang aller Dinge oder die Endlichkeit überhaupt ausdrücken, unendlich und nothwendig.

Wir unterſcheiden mithin im Begriffe des Modus die unendlichen und nothwendigen Modificationen von den endlichen und zufälligen. Spinoza ſelbſt trifft dieſen Unterſchied, denn er redet in mehreren Lehrſätzen der Ethik von unendlichen und nothwendigen Modificationen, und dieſer Begriff mag den Zeitgenoſſen des Philoſophen nicht geringere Schwierigkeiten gemacht haben, als ſeinen heutigen Darſtellern. Auch ſcheint es auf den erſten Blick als ein unbegreiflicher Widerſpruch, daß der Modus, der ja im Gegentheil der Subſtanz beſteht, durch dieſelben Prädicate, wie dieſe, bezeichnet wird. Allein dieſer Schein verſchwindet, ſobald man in den Begriff der Endlichkeit die deutliche Einſicht gewonnen hat, und man ſieht leicht, daß Spinoza unter den unendlichen Modificationen nichts Anderes gedacht hat, als jenen endloſen Zuſammenhang alles Endlichen, den wir als ein nothwendiges und integrirendes Moment des Begriffs erkannt haben. Er bezeichnet in jenen Sätzen der Ethik die unendlichen Modi als ſolche, die unmittelbar aus den Attributen Gottes folgen, oder als die nothwendigen Aeußerungen der göttlichen Vermögen. Als ihn nun einer ſeiner Freunde um Beiſpiele bat für dieſe auffallende und ſcheinbar ungereimte Beſtimmung, ſo gab ihm Spinoza in ſeiner Antwort drei ſolcher Beiſpiele, von denen jedes den continuirlichen Zuſammenhang der endlichen Weſen oder die Totalität der Dinge, alſo genau den Begriff bezeichnet, den wir unter dem Namen der unendlichen Modi dargeſtellt haben.

Betrachten wir die Subſtanz als die denkende Natur oder als das unendliche Denken. Die Modi deſſelben ſind die beſtimmten Denkacte, die unter einſchränkenden Bedingungen Statt finden und ſich zu dem unendlichen Denken ähnlich verhalten, wie die Figuren zum Raum. Das eingeſchränkte Denken beſteht in den Vorſtellungen oder den Ideen. Die einzelnen Ideen ſind demnach die endlichen und zufälligen Modi des Denkens. Dagegen der continuirliche Zuſammenhang aller Ideen oder der

unendliche Verſtand, worin die Vorſtellungen und Gedanken ſämmtlich begriffen ſind, iſt die unendliche und nothwendige Modification dieſes Vermögens.

Betrachten wir die Subſtanz als die ausgedehnte Natur oder als die unendliche Ausdehnung. Die Modi derſelben ſind die beſtimmten Geſtalten der Ausdehnung, die unter einſchränkenden Formen auftreten. Die beſchränkte Ausdehnung beſteht in den Körpern, und die einzelnen Körper, welche entſtehen, um zu verſchwinden, ſind die endlichen und zufälligen Modi der Ausdehnung. Dagegen der continuirliche Zuſammenhang aller Körper oder die Bewegung und Ruhe, worin alles körperliche Daſein ſich befindet, iſt in dieſem Attribut die unendliche und nothwendige Modification.

Betrachten wir zuletzt die Subſtanz ohne Rückſicht auf die beſtimmten Attribute als die wirkende Natur überhaupt oder als die natura naturans. Die Modi dieſes abſolut unendlichen Weſens ſind die beſtimmten eingeſchränkten Weſen oder die Dinge. Die einzelnen Dinge ſind die endlichen und zufälligen Modi der Subſtanz, dagegen der continuirliche Zuſammenhang aller Dinge oder das geſammte Univerſum deren unendliche und nothwendige Modification.

Das ſind die Fälle, welche Spinoza ſelbſt anführt, um den Begriff der unendlichen Modi zu verdeutlichen. Er ſagt am Schluß des 66. Briefes: „Die Beiſpiele, welche Du verlangſt, ſind im Denken der abſolut unendliche Verſtand (intellectus absolute infinitus); in der Ausdehnung Bewegung und Ruhe (motus et quies); endlich die Form des geſammten Univerſums, die bei dem Wechſel der zahlloſen Modi dennoch immer ſich gleich bleibt (facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem)." *

* Ep. 66 sub finem.

3. Subſtanz und Modi.

Aus der Begriffsbeſtimmung des Modus ergiebt ſich unmittelbar der Unterſchied, der zwiſchen dem Modus und der Subſtanz Statt findet. Sie erſcheinen unter entgegengeſetzten Prädicaten, wenn wir die Definitionen beider mit einander vergleichen. Die Subſtanz ſchließt jede Determination von ſich aus, dagegen die Modi begreifen alle Determinationen in ſich; jene iſt das ens absolute indeterminatum, dieſe dagegen ſind certi et determinati. Die Subſtanz iſt das unendliche und darum einzige Weſen, die Modi dagegen ſind endlich und darum viele; jene iſt nothwendig, dieſe ſind zufällig. Die Subſtanz iſt nothwendig, weil ſie durch ſich ſelbſt exiſtirt; die Modi ſind zufällig, weil ſie durch Anderes ſind und von außen bewirkt werden; jene iſt causa sui, dieſe ſind contingentia. Die Nothwendigkeit der Subſtanz iſt abſolut, denn es iſt die innere oder immanente Nothwendigkeit; dagegen die der Modi iſt relativ, denn es iſt die äußere oder hypothetiſche Nothwendigkeit. Jede endliche Erſcheinung exiſtirt nur bedingungsweiſe, denn ſie iſt nur unter der Bedingung, daß andere auch ſind; ſie iſt nichts für ſich, ſondern Alles mit und durch Andere: darum iſt ihr Daſein nur ein möglich es, und der Begriff ſchließt in dieſem Falle die wirkliche Exiſtenz nicht ohne Weiteres in ſich. Darum ſagt Spinoza: die Modi, obgleich ſie ſind, können dennoch gedacht werden als nicht exiſtirend (modi quamvis existant, concipi possunt ut non existentes). Endlich, um den ganzen Unterſchied dieſer beiden Begriffe durch die Hauptbeſtimmung zu entſcheiden, ſo iſt die Subſtanz überall das wirkende Princip, die causa essendi, wie ſich Spinoza einmal treffend genug in der Weiſe der Scholaſtiker ausdrückt (I, 14 Cor.), dagegen die Modi überall das bewirkte Daſein. Die Subſtanz in ihren wirkenden Vermögen war die natura naturans. Das Reich der

Modi oder das bewirkte Daſein überhaupt bildet im Unterſchiede davon die natura naturata. Im Hinblick auf dieſe Beſtimmungen erklärten wir in einer frühern Vorleſung, die Subſtanz ſei die natürliche Weltordnung und ſie begreife demnach in ſich die wirkende Natur oder die natura naturans und die bewirkte Natur oder die natura naturata. Unter der letztern verſtehen wir alſo die Welt der Erſcheinungen, ſofern ſie als Folge der Subſtanz oder als das ewige Syſtem der Wirkungen betrachtet wird. Genau in dieſem Verſtande giebt Spinoza die Erklärung dieſes Begriffs, indem er ſagt: „ich verſtehe unter der bewirkten Natur alles dasjenige, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder eines der göttlichen Attribute folgt, d. h. alle Modi der göttlichen Attribute, ſofern ſie betrachtet werden als Dinge, welche in Gott ſind und welche ohne Gott weder ſein noch begriffen werden können.“ *

Dieſe Stelle entſcheidet, wie mir ſcheint, auf eine ſehr bündige und unwiderſprechliche Weiſe den Begriff, welchen Spinoza von den Dingen und damit von der endlichen Erſcheinungswelt gehabt hat, und wie dem Geiſte dieſes Philoſophen jener Dualismus zwiſchen Subſtanz und Modus fremd geweſen iſt, welchen die heutigen Darſteller ihm aufbürden. Dieſelben, welche den Begriff des Attributs lediglich aus dem menſchlichen Verſtande ſchöpfen wollen, weil ſie ihn aus der Subſtanz nicht abzuleiten wiſſen, verſuchen noch eifriger, den Begriff des Modus von der Subſtanz fern zu halten und ihn gleichſam durch eine Verwirrung des menſchlichen Verſtandes zu entſchuldigen. Allein, wenn jene Lehre vom Attribut ſich wenigſtens noch auf eine grammatiſche

* Per Naturam naturatam intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Eth. I. Prop. 29. Schol.

Zweideutigkeit in der bezüglichen Erklärung Spinozas berufen konnte, so müssen sie beim Modus eine offenbare Gewaltthat an den Worten Spinozas begehen, um diesen Begriff in eine Schöpfung der menschlichen Imagination zu verwandeln. Die Modi sind als *System* die natura naturata; diese bildet den vollen Begriff des Modus, und es ist darum nicht wahr, daß der Begriff der natura naturata ein Abfall sei von dem Begriff der Substanz, und daß mit dieser Betrachtung das gewöhnliche Weltbewußtsein an die Stelle des philosophischen trete. Die natura naturata nämlich besteht nicht in den einzelnen isolirten, sondern in den *vergänglichen* Dingen, d. h. sie besteht nicht in Dingen, sondern in Modi, und ich begreife darum nicht, wie ein mit dem Spinozismus vertrauter Geschichtschreiber der neuern Philosophie sagen konnte: „Auf dem Standpunkte der *Imagination*, welcher die Modi als *einzelne Dinge* betrachtet, entsteht die Anschauung der natura naturata!“ * Wir werfen die Frage auf: entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Idee der natura naturans, auf einem andern die der natura naturata? Diese beiden Begriffe verhalten sich offenbar zu einander nach ihrem wörtlichen Ausdrucke, wie Ursache und Wirkung. Entsteht auf einem andern Standpunkte der Betrachtung die Kategorie der *Ursache*, auf einem andern die der *Wirkung*? Die Frage entscheidet sich von selbst, und es wird Niemand einfallen, den Begriff der Causalität auf solche Weise zu trennen und die getrennten Momente wie Rollen an verschiedene Personen oder Formen des Bewußtseins zu vertheilen. Der Begriff der natura naturans wäre ein sinnloses Wort, wenn er nicht unmittelbar und unauflöslich verbunden wäre mit dem der natura naturata, denn was wäre die Ursache ohne Wirkung? Wenn darum jene Darstellung des Spinozismus im Ernste die natura naturata

* *Erdmann*, Geschichte der neuern Philosophie I. 2, Seite 66.

herleitet aus der Imagination, so ist sie gezwungen, auf demselben Standpunkte den Begriff der natura naturans entspringen zu lassen; so muß sie die Substanz in ihren wirkenden Vermögen auch für ein Product der Imagination und darum die ganze Philosophie Spinozas für ein Spiel der menschlichen Einbildung erklären. Wenn Spinoza in seinem Hauptbegriff das göttliche Wesen erklärt als die inwohnende Ursache aller Dinge, sind dann alle Dinge außerhalb dieser Ursache? Das müßten sie sein, wenn sie ausgeschlossen wären vom Begriff der Substanz, und sie wären davon ausgeschlossen, wenn sie nur der Imagination, aber nicht dem Denken erschienen.*

Wenn es aber feststeht, daß der Begriff des Modus die Welt der endlichen Dinge umfaßt, und daß dieser Weltbegriff kein Entwurf der menschlichen Imagination, sondern eine unmittelbare und nothwendige Folge von dem Begriff der Substanz selbst ist, so entscheidet sich ohne Mühe die letzte Frage der spinozistischen Metaphysik, nämlich das Verhältniß der beiden Naturen, der natura naturans und der natura naturata. Derselbe Gedanke, der Substanz und Modus in den einen Begriff der omnium rerum causa immanens faßt, verknüpft auch jene beiden Naturen.

* Die natura naturata begreift alle Dinge in sich. Alle Dinge sind die Dinge im Zusammenhang oder in der gegenseitigen Determination. Die determinirten Dinge sind vergängliche Erscheinungen oder Modi, sie sind Wirkungen oder Effecte. Das Vergängliche ist nicht ohne das Ewige, die Wirkung nicht ohne die Ursache, die Ursache nicht ohne letzte Ursache oder causa sui zu denken. Darum können die Modi ohne Gott und die natura naturata ohne die natura naturans weder sein noch begriffen werden. So lautet der Sinn und die Worte Spinozas. Erdmann behauptet an der angeführten Stelle: „Auf dem Standpunkte der Imagination entsteht die Anschauung der natura naturata (etwa unsere Welt), d. h. aller Modi der

Wie verhält sich Gott und Welt im Spinozismus? Denn das ist der Sinn jener Begriffe, wenn wir das Gewand der philosophischen Kunstausdrücke davon abziehen. Wir wollen hier am Schluß der gegenwärtigen Untersuchung dieses höchste Verhältniß in der Kürze bestimmen, wie es nach dem Verstande Spinozas allein gedacht werden kann, ohne jetzt die vielen Mißverständnisse zu verfolgen, denen Spinozas Lehre vornehmlich in diesem Punkte ausgesetzt war. Dabei möge die wohlbegründete Voraussetzung gelten, daß Spinoza das Verhältniß jener beiden Naturen in der Form der Einheit begreifen mußte, und daß sich der Genius seiner Philosophie verleugnen würde, wenn er in diesem Problem den Gedanken der Einheit und des inneren Causalzusammenhangs aufgäbe. Es darf mithin zwischen der wirkenden und bewirkten Natur, zwischen der unendlichen und endlichen Welt weder von einer Kluft noch von einem Uebergange geredet werden. Denn die Kluft wäre der unvermittelte Gegensatz, und der Uebergang wäre das transitorische Verhältniß. In dem einen Fall würde die Einheit und in dem andern die Immanenz aufgehoben. Der unmittelbare Gegensatz ist Dualismus, und der Uebergang ist ein Act entweder willkürlicher d. h. moralischer,

Attribute Gottes, sofern sie als Dinge angesehen werden." Dazu citirt er die bezügliche Stelle Spinozas in folgender Weise: Per naturam naturatam intelligo omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res. Aber Spinoza sagt an derselben Stelle: — quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt. Was ist für ein Unterschied zwischen res und res, quae in Deo sunt? Der Unterschied zwischen Dingen und Modi, der Unterschied zwischen unserer Welt, wie Erdmann sagt, und der natura naturata des Spinozismus, der Unterschied zwischen der Imagination und dem Denken, zwischen der gottverlassenen und der göttlichen Weltanschauung.

oder geſetzmäßiger d. h. naturnothwendiger Bewegung. Der willkürliche Uebergang von Gott zur Welt beſteht im Acte der Schöpfung, die ohne Wille und Verſtand nicht gedacht werden kann; der naturnothwendige iſt entweder Emanation oder Entwicklung, je nachdem die Welt gedacht wird als ein Ausfluß oder als eine Erfüllung der Gottheit.

Das Princip des Spinozismus, das Gott als die eine Subſtanz begreift, entſcheidet das Verhältniß von Gott und Welt unmittelbar gegen den Dualismus, die Schöpfung, die Evolution. Der Dualismus von Gott und Welt iſt eine carteſianiſche Vorſtellung, deren Widerſprüche Spinoza erkannt und gelöst hat. Weil Gott das eine Weſen iſt, welches Alles in ſich begreift, und außer dem nichts Selbſtändiges exiſtirt, darum kann zwiſchen Gott und Welt im Spinozismus kein Hiatus Statt finden. Weil der Gott Spinozas das ſchrankenloſe Weſen iſt, darum ſchließt er die beſchränkenden Vermögen des Verſtandes und Willens, alſo das planmäßige Handeln und damit die Möglichkeit der Schöpfung von ſich aus. Endlich weil Gott das abſolut vollkommene Weſen iſt, darum kann er ſich nicht vervollkommnen, darum giebt es in ihm keine Perfektibilität, alſo keine Entwicklung, ſondern nur geſetzmäßiges und nothwendiges Daſein.

Es bliebe mithin für das Verhältniß der beiden Naturen nur die Emanation übrig, eine Vorſtellungsweiſe, die Manche dem Spinozismus aufgedrängt haben, wahrſcheinlich unter dem Vorurtheil, daß dieſe Philoſophie mit kabbaliſtiſchen Lehren in einem genauen Zuſammenhang ſtehe. Indeſſen mit der ſichern und ſtreng geregelten Verfaſſung des Spinozismus verträgt ſich wenig ein ſo unbeſtimmter und zügelloſer Gedanke. Denn die Emanationstheorie denkt ſich die Welt als einen Ausfluß der Gottheit, der in der Form eines beſondern Actes Statt findet; darum muß es für dieſe theoſophiſche Anſchauung einen urſprüng-

lichen Zuſtand Gottes geben, bevor die Welt emanirt, und das göttliche Weſen ſelbſt muß mithin als ein veränderliches und wandelbares erſcheinen: eine Vorſtellung, die unmittelbar den geſchloſſenen Begriff des Abſoluten vernichtet und in eine endloſe Reihe von Vorgängen auflöst.

Wenn nun das Verhältniß zwiſchen Gott und Welt weder den Dualismus noch den Uebergang zuläßt, ſo kann die Frage nur die ſein, in welcher Form die Einheit beider gefaßt werden müſſe. Gott iſt die wirkende Natur, und die Welt iſt deren Folge: der Unterſchied von Urſache und Wirkung iſt im Spinozismus der Unterſchied von Gott und Welt; der Zuſammenhang von Urſache und Wirkung iſt im Spinozismus der Zuſammenhang von Gott und Welt. Iſt Gott die inwohnende Urſache aller Dinge, ſo ſind alle Dinge ſeine nothwendige und darum ewige Folge, ſo iſt das natürliche All in dem göttlichen Weſen begründet und darum mit ihm gegeben, d. h. es iſt weder geſchaffen noch entſtanden, ſondern es iſt von Ewigkeit zu Ewigkeit. Die einzelnen Dinge ſind endlich und darum vorübergehend, ſie entſtehen und vergehen zufolge ihrer gegenſeitigen Determinationen, aber ihr Zuſammenhang oder die Welt in ihrer geſetzmäßigen Bildung iſt ein göttliches und mithin ewiges Daſein.

Die Frage nach dem Urſprunge der Dinge iſt eine ſinnloſe Frage, womit ſich die menſchliche Phantaſie ergötzen mag, die aber Niemand der Philoſophie ernſtlich aufgeben ſollte. Denn entweder iſt die Natur urſprünglich, oder ſie iſt es nicht. In dem erſten Fall kann man ſie nicht ableiten, denn das Urſprüngliche iſt durch ſich ſelbſt; in dem andern kann man ſie nicht begreifen, denn wäre ſie durch ein anderes Weſen entſtanden, ſo wäre dies geſchehen durch einen grundloſen und darum unbegreiflichen Act. Iſt die Natur urſprünglich, ſo kann man ſie nicht ableiten wollen, alſo auch nicht nach ihrem Urſprunge fragen; iſt die Natur abgeleitet und von außen bedingt, ſo kann

der menſchliche Verſtand niemals ihren auswärtigen Urſprung begreifen.

Es giebt daher auf jene häufige Frage nach der Entſtehung der Dinge eine doppelte Antwort, je nachdem das menſchliche Bewußtſein befangen iſt in dem gewöhnlichen Dualismus, oder ſich erhoben hat zur Anſchauung der ewigen Einheit. Um dieſe Antwort in dichteriſche Ausſprüche zu faſſen, ſo müßte ſie entweder die Unbegreiflichkeit der Natur mit jenen Worten Hallers behaupten: „In's Innere der Natur dringt kein erſchaffner Geiſt!“ oder die Göttlichkeit der Natur mit den Worten Göthes erklären: „Natur hat weder Kern noch Schaale, Alles iſt ſie mit einem Male.“ Dieſer Ausſpruch des verwandten Dichters trifft den Sinn der ſpinoziſtiſchen Weltanſchauung. Wie die Subſtanz nie ohne die Attribute, und die Attribute nie ohne die unendlichen Modifikationen waren, ſo war die natura naturans nie ohne die natura naturata, die ewige Urſache nie ohne die ewige Wirkung, Gott nie ohne das natürliche Univerſum.

Wir überſchauen das Syſtem Spinozas, deſſen metaphyſiſche Grundbegriffe ſich hiermit abſchließen, in folgendem ausführlichen Schema.

Substantia = Deus = Natura = Attributa Dei.

Cogitatio — **Extensio**

Natura naturans

Natura naturata

Intellectus absolute infinitus — **Motus et Quies**

Facies totius Universi

Res particulares

Ideae — **Corpora (res).**

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Die spinozistische Kosmologie oder das System der Dinge.

Gott und Welt im Spinozismus. I. Der dualistische Unterschied. II. Die unmitelbare Einheit. III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Die Welt. 1) Die Ordnung aller Dinge. 2) Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt. 3) Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Der Inhalt der spinozistischen Metaphysik war der Begriff Gottes und Alles, was unmittelbar aus diesem Begriffe folgt. Aus dem Begriffe Gottes folgte unmittelbar das unendliche Dasein, denn unter Gott mußte das Wesen gedacht werden, welches sich selbst begründet oder Ursache seiner selbst ist. Das unendliche Dasein aber erklärte sich als der Zusammenhang aller Dinge oder als Weltordnung, d. i. die Welt nicht als Chaos, sondern als Kosmos. Darum führt uns der vernunftgemäße Gang der Betrachtung im Spinozismus aus dem Begriff Gottes unmittelbar in den Begriff der Welt oder aus der Metaphysik in die Kosmologie. Dieser Uebergang muß genau im Geiste der spinozistischen Methode als ein mathematischer verstanden werden, wobei keine Vermittelungen, weder zeitliche noch moralische, Statt finden, und der darum nicht in auswärtige und dem Spinozismus völlig fremde Vorstellungsweisen übersetzt werden darf, weder in

die der Emanation noch in jene der Schöpfung. Der Dualismus von Gott und Welt hebt die Einheit, der Begriff der Entwickelung hebt die Subſtanz, der Begriff der Schöpfung und Emanation hebt die reine Immanenz auf: alſo ſind es die weſentlichen Charaktere des Spinozismus, welche durch jene Vorſtellungen zerſtört werden.

Es iſt unmöglich, die Ordnungen der Dinge in der Körper- und Menſchenwelt richtig einzuſehen, wenn man ſich nicht das Princip der geſammten Kosmologie klar gemacht und deutlich begriffen hat, daß der Weltzuſammenhang von Spinoza gefaßt wird als die Folge oder, was daſſelbe heißt, als die Exiſtenz des göttlichen Weſens. Worin beſteht der Weltzuſammenhang im Verſtande des Spinozismus? Darin, daß die Dinge betrachtet werden als vorübergehende Wirkungen ewiger Vermögen oder als Modi der Attribute: die Attribute waren die näheren Beſtimmungen der Subſtanz, die Modi ſind die näheren Beſtimmungen der Attribute. Darum iſt die Cardinalfrage, von deren Löſung der Geſichtspunkt für die Kosmologie unmittelbar abhängt: wie verhält ſich die Subſtanz zu den Attributen? Wie verhält ſich die Subſtanz zu den Modi? Hier ſind zwei irrthümliche Auffaſſungen zu vermeiden, von denen wir einräumen, daß ſie ſich leicht darbieten, die aber zugleich, da ſie im wichtigſten Punkte Statt finden, allen bisherigen Mißverſtändniſſen des Spinozismus faſt ausſchließlich zu Grunde liegen. Weil dieſe Mißverſtändniſſe ſich leicht erzeugen und gleichſam auf der Hand liegen, darum ſind ſie gewöhnlich; weil ſie ſich über den ganzen Spinozismus verbreiten und deſſen Auffaſſung im Principe verwirren, darum ſind ſie zu wichtig, um nicht wiederholt bemerkt zu werden.

Ich werde zuerſt den Standpunkt zeigen, auf dem jene Irrthümer entſpringen, und der ſich ſcheinbar auf Spinozas Lehre ſelbſt gründet. Die Subſtanz nämlich wird von dieſem Syſteme erklärt als das ſchlechthin unendliche und darum in

keiner Weiſe determinirte Weſen und zugleich für die Einheit aller Dinge. Wenn nun die Subſtanz oder Gott, ſo ſchließen die Einen, das von jeder Determination freie Weſen iſt, wie ſollte ſie in Attributen und Modi exiſtiren? Alles Beſtimmte und Endliche muß darum von der Subſtanz wohl unterſchieden und als eine auswärtige Beſtimmung betrachtet werden. Attribute und Modi oder die Welt der Erſcheinungen muß gleichſam als das Andere der Subſtanz gelten, das aus dieſer ſelbſt nicht unmittelbar erklärt werden kann, und darum entweder als unbegreiflich oder als vollkommen nichtig anzuſehen iſt, wenn man es nicht etwa aus anderweitigen Gründen ableitet. In jedem Falle findet hier ein Dualismus Statt zwiſchen der Subſtanz auf der einen und den Attributen und Modi auf der andern Seite. Dagegen, wenn die Subſtanz oder Gott, ſo ſchließen die Anderen, die Einheit aller Dinge iſt, wie ſollte man Attribute und Modi davon unterſcheiden? Vielmehr müſſen beide mit der Subſtanz unmittelbar identificirt und jene gleichſam aufgelöst werden, entweder in die zahlloſen Attribute oder die zahlloſen Dinge.

Alſo der Dualismus auf der einen und die unmittelbare Einheit auf der andern Seite bilden jene irrthümlichen Anſichten, die den Spinozismus verwirren, indem ſie ſich ſcheinbar auf ſeine Worte berufen: die eine ſetzt an die Stelle des Unterſchiedes den Gegenſatz oder Dualismus, die andere an die Stelle der Einheit die Einerleiheit oder unmittelbare Identität. Wenn die Subſtanz das unendliche Weſen iſt, ſo folgt nicht, daß ſie ohne die endlichen Dinge exiſtirt, eben ſo wenig, als der Raum ohne die Körper. Wenn die Subſtanz die Einheit aller Dinge iſt, ſo folgt nicht, daß ſie Eins iſt mit den Dingen und daraus beſteht, wie das Ganze aus ſeinen Theilen. Doch verfolgen wir jene paralogiſchen Auffaſſungen näher, um genau zu ſehen, wie jede von ihnen die Logik des Spinozismus vollkommen verfehlt. Wenn die Subſtanz den Attributen und Modi entgegengeſetzt

wird als ens absolute indeterminatum, ſo gilt ſie als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen verlieren in jedem Falle ihre metaphyſiſche oder begriffsgemäße Wahrheit. Wenn die Subſtanz mit den Attributen identificirt wird, ſo geht die eine Subſtanz verloren, und der Begriff des Attributs tritt an deren Stelle, dann gilt das Attribut als der alleinige Hauptbegriff, und die beiden anderen treten in den Schatten. Endlich, wenn man die höchſte Ungereimtheit begeht und die Subſtanz den Dingen gleichſetzt, ſo wird der Modus zum Hauptbegriff genommen, und von einer Metaphyſik iſt nicht weiter die Rede. In allen drei Fällen iſt das Syſtem der ſpinoziſtiſchen Begriffe vernichtet und ein Bruchſtück an die Stelle des Ganzen getreten. Es geht hier dem Spinozismus, wie der Religion in der Fabel mit den drei Ringen, von denen jeder ſeinen Herrn findet, der ausſchließlich den ſeinigen für ächt hält, der eine die Subſtanz, der andere das Attribut, der dritte den Modus, und wir ſtimmen dem beſcheidenen Richter bei, der unter dieſen Umſtänden alle drei für gleich unächt erklärt. Nur ſind wir in dem beſſern Fall, als jener Richter im Märchen, daß wir von dem Künſtler ſelbſt die Wahrheit der Sache hören können, und wir überlaſſen es daher dem Philoſophen, der jene drei Begriffe gedacht hat, den Werth derſelben zu unterſcheiden. So viel iſt gewiß, daß die Begriffe Subſtanz, Attribut, Modus aus demſelben philoſophirenden Verſtande hervorgegangen, auf gleiche Weiſe metaphyſiſch begründet und in urſprünglichem Zuſammenhang mit einander verknüpft ſind, und dieſe einzige Thatſache genügt, um alle Verſuche zu entkräften, die den einen oder andern uſurpiren und, wie den Ring in der Fabel, zum alleinigen Symbol des Syſtems machen wollen.

I. Der dualiſtiſche Unterſchied.

Wir ſetzen den erſten Fall, der die Attribute und Modi von der Subſtanz trennt und an der Stelle der Einheit den

Dualismus behauptet. Die modificirten Attribute ſind die natura naturata oder der natürliche Kosmos. Was wird aus dieſer Welt, abgeſondert von der Subſtanz oder dem göttlichen Weſen? Wenn Alles durch Gott begriffen werden muß, ſo kann außer demſelben Nichts begriffen werden, ſo muß man mithin den natürlichen Kosmos entweder für unbegreiflich, oder für Nichts erklären, entweder zwiſchen Gott und Welt im Spinozismus einen Hiatus behaupten, wie Siegwart, oder den Kosmos durch ein Alpha privativum verneinen, wie Hegel, entweder mit jenem den Spinozismus in einer Unbegreiflichkeit zu Grunde gehen laſſen, oder mit dieſem das Syſtem für „Akosmismus“ ausgeben. Aber das Eine wie das Andere iſt unmöglich. Dem Spinozismus einen Hiatus vorwerfen zwiſchen Gott und Welt, hieße mitten im Syſtem eine gedankenloſe Lücke annehmen, das wäre ſo viel, als den Spinozismus in die Philoſophie des Carteſius zurückverſetzen und ihm den Charakter rationeller Weltbetrachtung vollkommen abſprechen. Und was will der Akosmismus? Doch nicht im Ernſte behaupten, daß der natürliche Kosmos oder die Welt der Erſcheinungen im eigentlichen Verſtande Spinozas ein weſenloſes Ding ſei und im Grunde gar keine Realität habe? Das iſt richtig, wenn es von den einzelnen Dingen geſagt ſein ſoll, aber dieſe in ihrer ſcheinbaren Selbſtändigkeit ſind ohne innern Zuſammenhang und bilden keinen Kosmos, ſondern ein Chaos. Das Chaos der Dinge iſt nichtig, der Kosmos iſt ewig, und die Lehre Spinozas iſt nur vom Chaos, nicht vom Kosmos, das verneinende Alpha; denn Kosmos iſt geſetzmäßiger Zuſammenhang, Ordnung der Dinge, oder im eminenten Sinne des Wortes: Welt. Dieſe Welt bejaht der Spinozismus, aber er läugnet ſie nicht; er verneint nicht die Modi, ſondern die Dinge, nicht das Daſein der Dinge, ſondern die Beſtändigkeit deſſelben, und was ſind die unbeſtändigen Dinge Anderes, als vorübergehende Effecte oder Modi? Was

ſind die Modi insgeſammt Anderes, als die Geſammtkette der Wirkungen oder die im Cauſalnexus beſtehende Erſcheinungswelt? Wie ſollte dieſe Welt der Spinozismus verneinen? Dann müßte er die Exiſtenz der Wirkungen, alſo auch die Exiſtenz der Urſachen, die Cauſalität überhaupt und in Folge deſſen die Subſtanz ſelbſt für nichtig erklären. Wenn ich mir überhaupt unter Akosmismus etwas Beſtimmtes denken ſoll, ſo würde ich eine Vorſtellung der Art eher mit Auguſtin, als mit Spinoza verbinden, von deſſen naturaliſtiſch geſinnter Philoſophie allein das naturgemäße Weſen der Dinge für das wahrhaft Wirkliche erkannt wird.

Es bleibt, wie es ſcheint, noch ein Mittelweg übrig, um jenen beiden Extremen zu entfliehen, um ſowohl den Verluſt der Begriffe, als den der Welt zu vermeiden und dennoch die dualiſtiſche Anſicht aufrecht zu erhalten, die zwiſchen Subſtanz und Kosmos jede innere und weſentliche Gemeinſchaft verneint. Aus der Subſtanz, ſo wird man in dieſem Falle philoſophiren, kann die Erſcheinungswelt nicht erklärt werden, denn dies hieße den Begriff der Subſtanz, alſo das Princip des Spinozismus aufheben; für unbegreiflich kann man den Kosmos eben ſo wenig halten, denn dies hieße im Spinozismus die Philoſophie als ſolche verneinen; für vollkommen nichtig laſſen ſich die Dinge ebenfalls nicht erklären, oder man müßte eine augenfällige Thatſache läugnen, wodurch nichts bewieſen würde, als das eigene Unvermögen der Philoſophie in Hinſicht ihrer Begriffe. Alſo was bleibt übrig? Weil der Kosmos nicht aus der Subſtanz erklärt werden kann, ſo iſt er nicht wahrhaft wirklich; weil aber demſelben ohne Zweifel eine gewiſſe Exiſtenz zukommt, ſo iſt er nicht vollkommen nichtig: darum halbire man die Wirklichkeit und die Nichtigkeit, Sein und Nichtſein, und gebe dem Kosmos von Beiden die Hälfte. Die Wirklichkeit deſſelben iſt nicht wahr, ſondern eingebildet, die Erſcheinungswelt iſt kein Product der Subſtanz, ſondern des

menſchlichen Geiſtes, die Attribute ſind vermöge des Verſtandes und die Dinge vermöge der Einbildungskraft, beide ſind Vorſtellungen, nicht Realitäten; jene exiſtiren im Intellectus, dieſe in der Imagination, alſo haben die Attribute ein logiſches, die Dinge ein imaginäres Daſein, und die Erſcheinungswelt überhaupt muß angeſehen werden als Product und Vorſtellung des menſchlichen Geiſtes. So erklärt Erdmann die ſinnliche Welt im Spinozismus, indem er im Principe den Dualiſten beitritt, die Subſtanz und Kosmos, Gott und Welt, wirkende und bewirkte Natur von einander trennen. Dieſe Anſicht ſelbſt iſt ſchon früher in allen ihren Theilen von uns widerlegt worden. Wenn der ehrliche Dualismus eines Siegwart die Philoſophie Spinozas in die carteſianiſche zurücküberſetzte, ſo zerſtört die pſychologiſche Erklärungsweiſe Erdmanns in entgegengeſetzter Richtung die Originalität Spinozas, denn die Erklärung der Attribute aus dem menſchlichen Verſtande verwandelt deſſen Syſtem in eine Art von kantiſchem Kriticismus, und die Erklärung der Dinge aus der Imagination verwandelt es in eine Art von berkeleyſchem Idealismus.

In dem Syſteme Spinozas hat der menſchliche Geiſt nur die Macht zu erkennen, aber nicht die Macht, die Objecte der Erkenntniß zu produciren, weder die Attribute durch den Verſtand, noch die Dinge durch die Einbildung. Und geſetzt auch, die Erſcheinungswelt ließe ſich für ein Product des vorſtellenden Geiſtes ausgeben, iſt ſie denn damit erklärt? Woher kommt jene Vorſtellung? Nach der Anſicht Spinozas muß ſie ſein, was jede andere Vorſtellung auch iſt, nämlich ein Modus des Denkens. Und das Denken? Wenn es wirklich Nichts wäre, als eine Form des menſchlichen Verſtandes, alſo ſelbſt eine Vorſtellung, ſo iſt der nichtsſagende Cirkel geſchloſſen, in dem ſich dieſe Erklärungsweiſe bewegt.

Vielmehr verhält ſich die Sache ſo, um ſie gleich an dieſer Stelle aufzuklären und die menſchliche Vorſtellungsweiſe auf ihr

richtiges Maaß zurückzuführen. Der Verstand bringt die Attribute nicht hervor, sondern unterscheidet sie nur, ebenso werden die Dinge in der Imagination nicht producirt, sondern nur unterschieden, sie *vereinzelt* die Dinge, nimmt dieselben als discrete Existenzen, betrachtet jedes für sich, nicht im Zusammenhange mit allen übrigen; sie ist die gewöhnliche, unphilosophische Vorstellung, welche die Dinge neben einander stellt, den Zusammenhang ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung nicht kennt und statt der continuirlichen Linie nichts wahrnimmt als ein Chaos von Punkten: sie betrachtet die Dinge nicht als *Modi*, sondern als *Individuen*. Also nicht der Spinozismus, sondern die menschliche Imagination *trennt* die Dinge von der Substanz, isolirt sie von dem Naturzusammenhange und in dieser Trennung erscheinen sie als einzelne und selbständige Wesen. Nicht das Dasein der Modi, sondern das fixirte, zerstreute, vereinzelte Dasein der Dinge ist imaginär. In Wahrheit sind die Dinge in ewigem Zusammenhange begriffen; es ist unsere unbeholfene Vorstellung, die sie ohne Zusammenhang denkt und in ein verworrenes Chaos auflöst, worin jedes ein abgesondertes und scheinbar selbständiges Dasein für sich führt. In Wahrheit bilden die Buchstaben Wörter, die Wörter einen Satz, der Zusammenhang der Sätze den Sinn. Die kindische Imagination, welche die Dinge nicht im Zusammenhang lesen kann, buchstabirt sie, und wie die Kinder nicht den Sinn der Bücher verstehen, in denen sie buchstabiren, so weiß die Imagination Nichts von dem Sinne und Zusammenhange der Dinge, die sie betrachtet.

Also achten wir genau, welches Problem allein Spinoza durch die menschliche Imagination löst. Wenn ich die Frage aufwerfe: woher kommen die Modi, die schlechthin *vergänglichen* Dinge, die Welt der Erscheinungen? so antwortet die Philosophie Spinozas mit ihrem Principe: die Wirkungen erklären sich aus der Ursache, das Vergängliche überhaupt aus

dem Ewigen, der Kosmos oder die Welt der Erscheinungen aus der Substanz. Wenn aber die Frage heißt: warum erscheinen mir die Modi als selbständige Dinge, warum erblicke ich viele Dinge neben einander, während doch ein Zusammenhang alle verknüpft und eine Substanz die wahrhafte Wirklichkeit bildet? so lautet die wohlbegründete Antwort: das kommt von der menschlichen Imagination, von dem unvollkommenen und zerstreuten Bewußtsein, das auf der Oberfläche sinnlicher Wahrnehmung verweilt, und darum nicht in das Wesen der Dinge eindringt.

Aber unser gegenwärtiges Problem heißt nicht: warum sind die Modi Dinge, sondern warum sind die Dinge Modi? Darauf läßt sich nicht antworten, wie Erdmann versucht, die Modi oder die natura naturata sei ein Produkt der Imagination.* Das ist ein doppelter Fehler: denn die Imagination producirt nicht, sondern betrachtet nur, und sie betrachtet die Dinge nicht als Modi, sondern die Modi als Dinge (die ohne Einheit d. h. ohne Gott das begrifflose Reich der sogenannten Sinnenwelt bilden); sie betrachtet die Welt nicht als Natur, sondern die Natur als Chaos. Das sind die Gründe, warum wir die dualistische Ansicht in ihren drei Möglichkeiten verwerfen. Der Kosmos ist Folge der Substanz, also ist er weder unbegreiflich, noch nichtig, noch Folge des menschlichen Geistes: darum sind die Meinungen der Siegwart, Hegel und Erdmann Mißverständnisse des Spinozismus.

II. Die unmittelbare Einheit.

Wir setzen den zweiten Fall, wonach die Attribute und Modi oder die natürliche Erscheinungswelt unmittelbar mit der

* S. oben Vorlesung 22, Seite 376. u. 77. Erdmann erklärte an dieser Stelle, daß die menschliche Imagination die Modi als Dinge betrachte, die nach den angezogenen Worten Spinozas ohne Gott (d. h. ohne innern, gesetzmäßigen Zusammenhang) weder sein noch begriffen werden können. Das directe Gegentheil davon ist die Ansicht Spinozas.

Subſtanz identificirt werden. Nach dieſer Anſicht, die ſich dem Dualismus gegenüber auf den Einheitsbegriff des Spinozismus gründet, wird die Subſtanz unmittelbar aufgelöst entweder in die Attribute oder in die Modi. Alſo werden an die Stelle der Subſtanz entweder die Attribute oder die Modi geſetzt und in dem einen Fall die Attribute für Subſtanzen, in dem andern die Dinge für Theile der Subſtanz ausgegeben. Denn wenn die vielen Dinge unmittelbar der einen Subſtanz gleichkommen, ſo bilden ſie zuſammen genommen deren Einheit, ſo ergänzen ſie ſich zur Subſtanz, und müſſen daher als deren Theile betrachtet werden.

Einer neuen Auffaſſung zu Folge, deren wir oben gedacht haben, ſollen die Attribute den Hauptbegriff Spinozas bilden, und dieſer im Grunde Atome oder zahlloſe Subſtanzen gelehrt haben. So wurde der Spinozismus vorzeitig in eine Art von leibnitziſcher Monadologie verwandelt. Wir haben dieſe Anſicht an ihrem Orte vorgetragen und widerlegt.*

Endlich das gewöhnlichſte Mißverſtändniß, das den Vortheil hat, auf die bequemſte Art den Spinozismus auszulegen, und wobei zugleich der wohlfeile Witz ſeine Rechnung findet, läuft auf die letzte Anſicht hinaus, deren vornehmlichſter Repräſentant vielleicht Pierre Bayle iſt, und wonach das Verhältniß der Subſtanz und der Dinge in die unmittelbare Einheit beider geſetzt wird. Die Dinge werden als Theile der Gottheit, gleichſam als Stücke der Subſtanz, und dieſe als deren äußerer Complex angeſehen. Denn es iſt dem gemeinen Verſtande nichts geläufiger, als die Einheit durch Addition und die Vielheit durch Theilung zu erzeugen, und darum ſtellt er ſich die Modi im Spinozismus gleichſam als die disjecta membra der Subſtanz und die Subſtanz oder Gott als den Stoff vor, von dem jedes einzelne Ding ein

* S. Vorleſung 20, Seite 344—48.

Stück bildet; sei es nun, daß er diese Weltansicht erst bei Gelegenheit der spinozistischen Philosophie faßt und von hier auf den Pantheismus als solchen überträgt, oder daß er sie für den Pantheismus einfürallemal in Bereitschaft hält und sie auf diesen Namen hin ohne weitere Untersuchungen dem Spinozismus aufnöthigt. Gewiß wird auf diese Weise die Lehre Spinozas in eine Art von Materialismus übersetzt, die bei der gänzlichen Abwesenheit alles Verstandes wohl schwerlich ein historisches Beispiel in der Reihe der materialistischen Systeme aufzuweisen hat. Die Modi als Theile der Substanz zu betrachten, das ist der äußerste Widerspruch gegen den Begriff der Substanz und gegen den des Modus. Denn die Substanz ist nicht bestimmbar, also auch nicht theilbar: wie kann das Untheilbare getheilt sein? Die Modi sind vorübergehende Wirkungen; die Theile sind selbständige Bruchstücke. Wie können die Modi Theile sein? Die Modi sind nicht beständig, also bestehen sie nicht: wie kann etwas aus ihnen bestehen? So viel genügt gegen diese confuse Auffassung des Spinozismus.

III. Das transitorische Verhältniß. Gesammtresultat.

Wir ziehen das definitive Resultat. Was das Verhältniß von Gott und Welt, Substanz und Kosmos, wirkender und bewirkter Natur in der Philosophie Spinozas betrifft, so kann weder von einem Dualismus, noch von einer unmittelbaren Einheit, noch von einem Uebergange geredet werden. Denn ein Uebergang wäre ein transitus, der offenbar eine causa transiens voraussetzt, aber die Ursache der Dinge wird im Geiste des Spinozismus als causa immanens gefaßt und gerade in dieser Form geflissentlich von jener unterschieden.*

Die dualistische Ansicht führt uns aus der Philosophie

* Ep. 21. Vergl. Vorlesung 17, Seite 294.

des Spinoza entweder zurück zu Carteſius und Auguſtin, oder vorwärts bis in die Gegend von Kant und Berkeley. Denn ſie verneint im Spinozismus das Princip der Einheit der Vernunft, der Natur. — Die zweite Anſicht führt aus der Philoſophie Spinozas heraus zur Atomenlehre, oder ſie ſinkt unter das Niveau aller Philoſophie herab in einen platten und unverſtändigen Materialismus. Denn ſie läugnet, was die Subſtanz betrifft, die numeriſche Einheit, und was die Modi betrifft, den geſetzmäßigen Zuſammenhang. — Endlich die letzte Anſicht verwandelt die Philoſophie des Spinoza in Emanationstheorie und nimmt ihr das Princip der Immanenz. Mithin begreifen wir das Verhältniß von Subſtanz und Kosmos in der einzig möglichen und allein ſpinoziſtiſchen Form als innere Einheit, nachdem ſich gezeigt hat, daß dieſes Verhältniß weder als Dualismus, noch als äußere Einheit, noch als Uebergang aufgefaßt werden kann. Die innere Einheit iſt Cauſalität oder ewige Nothwendigkeit: die Subſtanz iſt ewig als Urſache; der Kosmos iſt ewig als Wirkung. Alſo müſſen wir die Cauſalität als das kosmologiſche Geſetz betrachten und Alles, was innerhalb des Kosmos geſchieht, im Charakter der Wirkung oder des Effects begreifen. Daraus erklärt ſich der Zuſammenhang der Erſcheinungen oder

1. die Ordnung aller Dinge.

Wenn die Weltvernunft nur nach dem Geſetze der Cauſalität handelt, ſo folgt für die einzelnen Dinge, daß jedes Wirkung oder Effect iſt, und daß mithin die Sphäre aller Dinge eine Reihe von Wirkungen beſchreibt. Daraus ergeben ſich unmittelbar zwei Beſtimmungen, von denen wir die eine in poſitiver, die andere in negativer Form ſo ausdrücken: Die Dinge ſind nur Wirkungen und es giebt unter den Dingen keine letzte Urſache, oder die letzte Urſache iſt niemals ein Ding. Die letzte oder erſte Urſache aller Dinge iſt kein Ding, ſondern die

Subſtanz, kein endliches, ſondern das unendliche Weſen; ihre Wirkung iſt kein Ding, ſondern die Welt, kein endliches, ſondern das unendliche Daſein; ihre Wirkſamkeit mithin die unendliche Cauſalität.

Da nun die Dinge niemals Urſachen im eminenten Sinne des Wortes ſind, ſondern im Grunde nur Wirkungen, ſo regiert in ihnen nicht die unendliche, ſondern die endliche Cauſalität, und in dieſer Form müſſen wir daher die Ordnung der Dinge oder die Geſetze des natürlichen Kosmos auffaſſen. Die Welt ſelbſt iſt und beſteht vermöge unendlicher Cauſalität, denn ſie iſt die unmittelbare Folge Gottes; dagegen in der Welt iſt Alles, was geſchieht, vermöge endlicher Cauſalität. Wie unterſcheiden ſich dieſe beiden Beſtimmungen? Unendliche Cauſalität iſt da, wo eine erſte Urſache wirkt und unmittelbar aus dieſer die Wirkung hervorgeht. Dagegen endliche Cauſalität iſt da, wo endliche Urſachen, die ſelbſt Wirkungen anderer Urſachen ſind, den Grund des Daſeins bilden und dieſes alſo nur durch eine endloſe Kette von Wirkungen mit jenem erſten Weſen zuſammenhängt. Unendliche Cauſalität iſt Alles, was urſprünglich iſt. Endliche Cauſalität iſt Alles, was abgeleitet und äußerlich bedingt iſt. Das Urſprüngliche hat nur eine erſte und innere Urſache, nämlich das eigene Weſen. Das Abgeleitete hat zahlloſe, zweite und äußere Urſachen, nämlich die anderen Weſen. Die unendliche Cauſalität bewirkt ihr Daſein unmittelbar, die endliche wirkt nur durch Mittelurſachen, jene iſt unbedingt, dieſe bedingt.

Daraus folgt, was die Dinge betrifft, daß keine endliche Erſcheinung unmittelbar Wirkung des göttlichen Weſens oder der Subſtanz ſelbſt, ſondern lediglich Wirkung anderer Dinge iſt, und daß mithin ihre Exiſtenz allein aus äußeren Urſachen erklärt werden muß. Es giebt für das Daſein der Dinge keine erſten Gründe: darum kann deren Exiſtenz und

Wirksamkeit nicht metaphysisch, sondern nur physikalisch begriffen werden, denn die Metaphysik begründet in primärer, die Physik in secundärer Weise; in jener giebt es nur causae primae, in dieser nur causae secundae.

Was aber schlechterdings von Außen begründet und determinirt ist, dem fehlt alle innere Nothwendigkeit und alle ursprüngliche Selbstbestimmung, dessen Dasein ist mithin von beiden das Gegentheil, d. h. es ist vollkommen zufällig und vollkommen unfrei. Zufällig ist Alles, was unter Bedingungen existirt, von dessen Dasein nicht die Nothwendigkeit, sondern nur die Möglichkeit unserem Geiste einleuchtet. Unfrei ist Alles, dessen Dasein und Handlungen von Außen bestimmt werden, so und nicht anders zu erfolgen. Von dem Zufälligen heißt die Erklärung: es kann sein, es kann auch nicht sein; das nothwendige Wesen oder das Weltgesetz ist gleichgiltig dagegen, ob es ist oder nicht ist. Von dem Unfreien heißt die Erklärung: es kann nur so sein, nur so handeln, denn es ist dazu durch bestimmte Bedingungen gezwungen. Das Dasein der einzelnen Dinge ist zufällig, ihr Vermögen ist unfrei; es hängt von äußeren, accessorischen Bedingungen ab, ob sie sind, und wenn sie sind, so hängen ihre Aeußerungen nicht von ihnen selbst ab: sie können weder wollen, noch sollen: sie müssen.

Hier ergeben sich aus dem kosmologischen Princip in der Ordnung der Dinge alle jene Consequenzen, die wir früher aus dem Begriff der mathematischen Methode vorausgenommen haben.* Es giebt in der Natur der Dinge keinen Plan, den diese mit eigenem Vermögen bilden und ausführen könnten. Also fehlt in der Natur Alles, was Zweck, in der Erklärung der Dinge Alles, was Zweckbegriff ist, das menschliche Bewußtsein muß sich jene eingebildeten und leeren Vorstellungen abgewöhnen, welche die Imagination erzeugt und eine unklare Metaphysik, Moral,

* S. Vorlesung 16, Seite 278. u. 79.

Aeſthetik, philoſophiſch erzogen haben, jene Vorurtheile nämlich vom Vollkommenen, Guten, Schönen und deren gegentheiligen Vorſtellungen.

Mit dem Zweckbegriff iſt auch die Zweckbeſtimmung oder das Vermögen, Zwecke zu haben, alſo der Wille und mit dieſem die Freiheit in den einzelnen Dingen aufgehoben. Nun aber iſt der Menſch, wie jedes einzelne Weſen, in die Ordnung aller Dinge eingereiht und demſelben Geſetze endlicher Cauſalität unterworfen; er iſt keine Perſönlichkeit von abſolutem Werth und einziger Bedeutung, kein Singularis, ſondern ein Pluralis, d. h. eine Naturerſcheinung unter anderen, deren Daſein zufällig und deren Vermögen unfrei iſt. Der Zuſammenhang der Dinge iſt für das menſchliche Individuum eine wirkliche Kette, die nicht durch ein ernſtliches Vermögen gebrochen, ſondern nur durch ein gehaltloſes Phantaſiebild dem Geiſte verborgen werden kann. Ein ſolches Phantaſiebild betrügt den Menſchen um ſeine Naturwahrheit und es gilt von der menſchlichen Freiheit in Betreff unſerer Handlungen daſſelbe, was von einem Stein gelten müßte, dem mitten in der Bewegung des Wurfs die Einbildung käme, daß er fliege. Denn wie der geworfene Stein in der Bewegung fortſtrebt, die er von Außen empfangen hat, ſo befindet ſich der menſchliche Wille in einem beſtimmten Streben oder Verlangen, dem er nachgeht, und deſſen Urſprung nicht er ſelbſt iſt, ſondern die Dinge, die äußerlich auf ihn einwirken. „Darin beſteht die ſogenannte menſchliche Freiheit, womit ſich Alle brüſten, daß die Menſchen wohl ihr Verlangen kennen, aber nicht die beſtimmenden Urſachen: ſie wiſſen, daß, aber nicht, warum ihre Begierde ſo und nicht anders geneigt iſt.“ *

* Atque haec humana illa libertas est, quam omnes habere jactant et quae in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. Ep. 62.

2. Das Verhältniß der Geister- und Körperwelt.*

Um überhaupt den Begriff des Menschen im Spinozismus vollständig und spezifisch darstellen zu können, müssen wir zuvor im Allgemeinen das Verhältniß der geistigen und körperlichen Dinge auseinandersetzen. Wir sagen mit Absicht geistige Dinge, da der Begriff des Dinges im Verstande Spinozas durch den Begriff des Geistes nicht aufgehoben wird. Der Geist ist Ding, weil er Modus ist.

Alle Dinge oder endliche Wesen sind ohne Ausnahme Modificationen der Substanz, d. h. sie enthalten deren Wesen, um den üblichen Ausdruck zu brauchen, certo ac determinato modo. Aber die Substanz ist zugleich denkend und ausgedehnt, folglich ist jede Erscheinung eine Affection dieser beiden Attribute, oder sie ist zugleich ein Modus des Denkens und ein Modus der Ausdehnung, zugleich Begriff und Körper. Alle Dinge sind zugleich Erscheinungen des Denkens oder geistige Wesen, und Erscheinungen der Ausdehnung oder körperliche. Mithin sind alle Körper beseelt, alle Seelen verkörpert. Die Ordnung aller denkenden Dinge ist der Causalnexus der Begriffe; die Ordnung der ausgedehnten Dinge ist der Causalnexus der Körper.

* Ich brauche hier die Ausdrücke Geist, Seele, Idee, Begriff, Vorstellung vollkommen gleichbedeutend. Die cartesianische Philosophie und deren Sprachgebrauch erklärt, warum wir Geist und Seele auf der einen und Idee, Begriff, Vorstellung auf der andern Seite identificiren. Denn auf diesem Standpunkte sind Geist und Idee noch verschiedene Begriffe, jener ist Substanz und diese ist Modus.

Der Spinozismus, indem er den Geist als Modus betrachtet, erklärt, warum wir Geist (Seele) und Idee (Begriff, Vorstellung) promiscue brauchen. Ueber diesen Punkt vergleiche man Vorlesung 26.

Das Attribut ist ein ewiges Vermögen und folgt als solches unmittelbar aus der Substanz. Darum kann nicht ein Attribut das andere begründen, denn sonst würde aus der wirkenden Kraft bewirktes Dasein, aus dem Vermögen Effect, aus dem Attribute Ding werden. Also sind Denken und Ausdehnung in ihrem Wirken vollkommen unabhängig von einander und sie befinden sich weder im einseitigen noch im gegenseitigen Causalnexus. Was von den Attributen gilt, eben dasselbe gilt natürlich auch von ihren Modificationen: auch zwischen Begriffen und Körpern existirt darum in keiner Weise das Verhältniß von Ursache und Wirkung.

Daraus ergeben sich mit evidenter Bestimmtheit folgende Sätze: Die Begriffe überhaupt (Erscheinungen des Denkens) folgen nur aus dem Denken und nicht aus der Ausdehnung. Die Körper überhaupt folgen nur aus der Ausdehnung und nicht aus dem Denken. Die einzelnen Begriffe sind begrenzt und begründet nur durch andere Begriffe und ebenso umgekehrt die Körper. *

Darum kann, was innerhalb der denkenden Natur geschieht, nur aus dem Denken oder aus geistigen Gründen erklärt werden, dagegen Alles, was innerhalb der materiellen Natur geschieht, nur aus der Ausdehnung oder aus rein materiellen Gründen. Mithin giebt es für die geistige Natur und die Erklärung ihrer Erscheinungen keinen Materialismus, und umgekehrt keinen Idealismus für die körperliche Natur. Ideen müssen aus Ideen, Körper müssen aus Körpern erklärt werden, und es wäre eben so unsinnig die Körper idealistisch zu begreifen, als materialistisch die Ideen.

Allein Denken und Ausdehnung, obwohl sie vollkommen unabhängig von einander wirken, sind dennoch von Ewigkeit her identisch, denn sie sind Attribute einer und derselben Substanz.

* Eth. II. Prop. 5. 6.

Was von den Attributen gilt, ebendaſſelbe gilt auch von ihren Modificationen, alſo ſind alle Modi oder die Dinge überhaupt ſowohl denkend als ausgedehnt. Die denkenden Dinge ſind Geiſter; die ausgedehnten Dinge ſind Körper. Da nun alle Dinge Modi der einen Subſtanz ſind, ſo ſind ſie in ihrem Weſen identiſch, folglich ſind die Geiſter und Körper nur dem Vermögen, aber nicht dem Weſen nach verſchieden, ſie ſind dieſelben Dinge in verſchiedenen Attributen. Wie Denken und Ausdehnung die beiden Attribute derſelben Subſtanz ſind, ſo ſind Geiſt und Körper die beiden modificirten Attribute deſſelben Dinges.

Es giebt nur eine Subſtanz: darum giebt es nur eine Ordnung der Dinge. Die Subſtanz wirkt in den beiden Vermögen des Denkens und der Ausdehnung: darum giebt es eine Ordnung denkender und eine Ordnung ausgedehnter Dinge, jene iſt die Geiſter-, dieſe die Körperwelt. Aber Geiſter und Körper ſind dieſelben Dinge. Alſo bilden die beiden Ordnungen im Grunde nur eine Welt oder, um den Satz Spinozas zu wiederholen: die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen iſt dieſelbe als die Ordnung und der Zuſammenhang der Körper.* Daraus folgt, daß in jedem einzelnen Falle Geiſt und Körper daſſelbe Ding ausdrücken, ſie ſind ein und daſſelbe vollkommen determinirte Weſen, das im Elemente der Ausdehnung als dieſer Körper, im Elemente des Denkens als dieſe Seele erſcheint: dieſer Körper iſt zugleich dieſer Geiſt oder Begriff, beide drücken genau dieſelbe Sache aus, ſie gehören in denſelben Cauſalnexus der Dinge, der in der Sphäre der Ausdehnung rein materiell und in der des Denkens rein ideell handelt**. Nehmen wir z. B. den Kreis, deſſen Vorſtellung in unſerem Geiſte, deſſen formales oder materielles Daſein

* Eth. II. Prop. 7. S. Vorleſung 21, Seite 359.

** Eth. II. Prop. 7. Coroll.

in dieſem Körper exiſtirt. Offenbar iſt in beiden dieſelbe Sache ausgedrückt, obwohl ſie aus verſchiedenen Vermögen entſtanden ſind, denn niemals kann aus dem ausgedehnten Kreiſe ein vorgeſtellter und aus dem nur vorgeſtellten ein ausgedehnter werden. Der eine iſt ein Modus der Ausdehnung, der andere ein Modus des Denkens; jener gehört in den Zuſammenhang der Körper, er iſt nur in dieſem Zuſammenhange entſtanden und nur aus ihm zu erklären, dieſer gehört in den Zuſammenhang der Ideen, worin er allein entſtanden iſt, woraus er allein erklärt werden kann. Dennoch drücken beide dieſelbe Sache, nämlich die Natur des Kreiſes aus, und es iſt in dem vorgeſtellten Kreiſe genau daſſelbe enthalten, als in dem ausgedehnten.* Was von allen Dingen gilt, eben daſſelbe gilt natürlich auch vom Menſchen. Der Menſch iſt als ein endliches Weſen Modus, er iſt als Modus zugleich denkend und ausgedehnt oder Geiſt und Körper. Aber Geiſt und Körper drücken immer ein und daſſelbe natürliche Ding aus, und ſie verhalten ſich zu einander in jedem Falle wie der vorgeſtellte Kreis zum ausgedehnten. Wäre der menſchliche Körper ein Kreis, ſo wäre der menſchliche Geiſt nichts Mehr und nichts Weniger, als die Vorſtellung dieſes Kreiſes. Alſo was iſt der menſchliche Geiſt? Die Vorſtellung des menſchlichen Körpers. Und was iſt der menſchliche Körper? Der menſchliche Körper kann, wie jedes andere materielle Ding, nur aus dem Geſetze der Körperwelt richtig begriffen werden, und darum müſſen wir in der Kürze dieſes Geſetz darſtellen, um für den Begriff des Menſchen die nothwendige und naturgemäße Vorausſetzung zu gewinnen.

3. Die Ordnung der körperlichen Dinge.

Was von allen Dingen gilt, eben daſſelbe gilt ſowohl von den Geiſtern als Körpern. Nun iſt das Geſetz der Dinge

* Eth. II. Prop. 7. Schol.

überhaupt die endliche Cauſalität, und zufolge dieſes Geſetzes ſind alle Dinge nur Wirkungen oder Effekte und müſſen als ſolche begriffen werden. Offenbar findet aber in den Dingen eine große Verſchiedenheit Statt, ſowohl was ihre Eigenſchaften als ihre Funktionen betrifft, und es entſteht daher die Frage, ob aus dem Geſetz der Cauſalität dieſe Mannigfaltigkeit der Erſcheinungen erklärt werden kann. Die Mannigfaltigkeit überhaupt beſteht darin, daß jedes Ding ein eigenthümliches Weſen bildet, worin es ſich ſpecifiſch von den übrigen unterſcheidet. Ich erkläre die Einheit der Dinge, indem ich ſie begreife und auf einen letzten Grund oder ein Princip zurückführe. Ich erkläre die Mannigfaltigkeit derſelben, indem ich ſie ſpecificire und als eigenthümliche Individualitäten darſtelle. Das Princip der Dinge iſt im Spinozismus die Cauſalität. Worin beſteht im Spinozismus die Specification? Wir wiſſen, worin alle Dinge mit einander übereinſtimmen; jetzt wollen wir begreifen, worin ſie ſich von einander unterſcheiden, denn es iſt klar, daß ein ſolcher Unterſchied exiſtirt, daß in den Erſcheinungen der Welt ein gewiſſer Fortſchritt Statt findet, daß die Beſchaffenheiten und Functionen der einen höher und gleichſam vollkommener ſind, als die der anderen. Dieſe Thatſache ſoll erklärt werden; ſie kann offenbar keinen andern Grund haben, als die Natur der Dinge ſelbſt, und da dieſe allein in der Cauſalität beſteht, ſo iſt die Frage, ob aus dem Principe der reinen Cauſalität die Unterſchiede der Dinge begriffen werden können, und welche Form der Individuation jener Grundſatz des Spinozismus ausſchließlich zuläßt? Wir müſſen uns wohl hüten, nachdem wir die Einheit der Dinge als reine Cauſalität begriffen haben, daß wir nicht etwa die Unterſchiede derſelben nach Zwecken beſtimmen und einen Begriff einführen, der ſich mit dem Weſen der Dinge nicht verträgt, der ſich aber dem Geiſte unwillkürlich anbietet, ſobald die Mannigfaltigkeit der Dinge, deren ſpecifiſche Charactere und

augenſcheinlicher Fortſchritt erklärt werden ſoll. Nachdem wir das Princip mathematiſch feſtgeſtellt und dieſe Methode zur alleinigen Richtſchnur unſrer Begriffe genommen haben, dürfen wir über die Eigenthümlichkeiten der Dinge in keiner Weiſe teleologiſch urtheilen.

Wenn nun die Dinge Nichts ſind als Wirkungen und Effecte, ſo iſt jedes einzelne Ding eine beſtimmte Wirkung, und jede Wirkung iſt beſtimmt durch die Bedingungen oder Kräfte, aus denen ſie reſultirt, und durch das Vermögen, welches ihr zukommt, andere Wirkungen zu erzeugen. Je mehr Bedingungen und Kräfte nöthig waren, um eine Erſcheinung zu bewirken, um ſo mehr wird dieſe Erſcheinung ſelbſt vermögen, um ſo größer wird der Schauplatz ihrer eigenen Wirkſamkeit ſein.

Es findet alſo zwiſchen Urſache und Wirkung ein directes Verhältniß Statt: je mehr Urſachen, deſto mehr Wirkungen, je größer an Zahl und Kraft die causae efficientes, deſto größer iſt an Umfang und Stärke das Vermögen des Effects, und da jedes Ding ein ſolcher Effect iſt, ſo beſteht es in einem vollkommen beſtimmten Vermögen oder in einem Maß von Kräften. Aus dieſem Begriff folgt die nothwendige und einzig mögliche Unterſcheidung der Dinge: ſie unterſcheiden ſich nach dem Maß ihrer Kraft, nach der Größe ihres Vermögens. Je mehr Kräfte ſich in einem Dinge vereinigen, deſto größer iſt deſſen Macht, deſto höher und gleichſam vollkommener iſt deſſen Daſein. Mithin unterſcheiden ſich alle Dinge, die Geiſter wie die Körper, nur quantitativ, jede denkende Erſcheinung iſt ein Maß von vorſtellenden und jede ausgedehnte Erſcheinung iſt ein beſtimmtes Maß von bewegenden Kräften. Alſo beſtimmt ſich der ſpecifiſche Werth eines Dinges allein nach dem, was es wirkt. Was ein Ding wirkt, iſt die einfache Folge aus dem, was es vermag; was ein Ding vermag, iſt die nothwendige Folge jener Urſachen oder Dinge, die ſich vereinigt haben, um es entſtehen zu laſſen.

Aus dieſem Grundgeſetz erklärt ſich der Zuſammenhang und Unterſchied, alſo die Ordnung der körperlichen Dinge. Der Zuſammenhang der Körper iſt lediglich Cauſalnexus. Dieſer Cauſalnexus iſt ausſchließlich materiell, denn die beiden Attribute ſind zwar in ihrem Weſen identiſch, aber in ihren Functionen verſchieden und ohne gegenſeitige Beziehung. Weil die Ordnung und Bildung der Körper durch Cauſalität geſchieht, ſo iſt jeder Körper ein beſtimmter Effect, ſo unterſcheiden ſich die Körper nach dem Maß und Umfang ihrer Kräfte. Weil die Natur der Körper nur materiell iſt, ſo ſind ihre Vermögen ebenfalls nur materiell. Aber das Vermögen der Materie oder der Ausdehnung überhaupt beſteht ausſchließlich in der Bewegung, denn Bewegung und Ruhe waren, wie wir früher dargethan, die unendlichen und nothwendigen Modificationen der Ausdehnung oder die alleinigen Wirkungen, die aus dieſem Vermögen folgen. Darum iſt jeder Körper ein beſtimmtes Maß bewegender Kräfte. Alle Körper ſind entweder in Bewegung oder in Ruhe, und darum bewegt ſich jeder Körper bald langſamer, bald ſchneller,* denn die Ruhe iſt nur äußerlich gehemmte Bewegung. Mithin unterſcheiden ſich die Körper nur nach dem Quantum der Bewegung, welches jedem inwohnt, und die fortſchreitende Ordnung der Körperwelt beſteht lediglich darin, daß jenes materielle Vermögen wächst, daß ſich das Maß der Kräfte erweitert oder das Quantum der Bewegung vermehrt. Das Maß der Kräfte erweitert ſich, indem ſich mehr bewegende Kräfte in einem Körper vereinigen, das Quantum der Bewegung wird vermehrt nicht durch Steigerung derſelben, ſondern durch Zuſammenſetzung verſchiedener Bewegungen. Alſo je zuſammengeſetzter die Bewegung eines Körpers iſt, deſto vollkommener iſt der Körper ſelbſt. Die Bewegung iſt aber um ſo zuſammengeſetzter, je mehr Bewegungen

* Eth. II., Prop. 13, Axiom 1. 2.

ſich componiren, um ſie entſtehen zu laſſen, denn die zuſammengeſetzte Bewegung iſt immer die Reſultirende verſchiedener und zuſammenwirkender Kräfte, gleichſam die Diagonale im Parallelogramm dieſer Kräfte, um den Ausdruck zu brauchen, deſſen ſich die Mechanik bei der Theorie der complicirten Bewegung bedient. Nun iſt aber jede beſtimmte Bewegung einem Körper eigenthümlich, denn körperliches und bewegtes Daſein iſt identiſch. Darum ſind verſchiedene Bewegungen verſchiedene Körper und die zuſammengeſetzte Bewegung iſt ein zuſammengeſetzter Körper. Je zuſammengeſetzter daher ein Körper iſt oder je reicher die körperliche Compoſition, um ſo zuſammengeſetzter iſt die Bewegung, um ſo vollkommener das Daſein.

Die Stufenreihe der körperlichen Dinge beginnt demnach mit den einfachſten Körpern, die ſich blos durch Bewegung und Ruhe, Schnelligkeit und Langſamkeit von einander unterſcheiden.* Dieſe corpora simplicissima bilden die Elemente der Körperwelt, ſie ſind die individua primi generis. Aus dieſen entſtehen durch Zuſammenſetzung die Körper der zweiten Ordnung, die corpora composita oder individua secundi generis, deren Bewegung nicht mehr einfach iſt, ſondern zuſammengeſetzt, da ſie aus jenen elementaren Kräften reſultirt, und denen daher ein größeres materielles Vermögen zukommt, als den erſten. Auf dieſem Wege der Compoſition ſchreitet die Bildung der körperlichen Dinge fort, bis ein Individuum alle übrigen in ſich begreift. Das iſt das körperliche Univerſum ſelbſt oder die geſammte materielle Natur, deren Theile, d. h. alle Körper, unendlich verſchieden ſind, während das Ganze ſich immer ſelbſt gleich bleibt.**

Das ſind die Geſichtspunkte, unter denen Spinoza die geſammte Körperwelt auffaßt, und ohne auf die beſtimmten

* Eth. II., Prop. 13, Lemma 3, Axiom 2.

** Eth. II., Lemma 7, Scholion.

Phänomene der materiellen Natur näher einzugehen, begnügt er sich mit diesem Programm seiner physikalischen Principien, um von hier aus unmittelbar den Begriff des menschlichen Individuums zu bestimmen.* Unter jener Voraussetzung nämlich über die Natur und Ordnung der körperlichen Dinge läßt sich der Begriff des menschlichen Körpers leicht in seinen wesentlichen Qualitäten feststellen. Natürlich kann auf diesem Standpunkte nicht von einer Zweckthätigkeit des Leibes geredet werden, es sind rein materielle, aber nicht typische Kräfte, welche den menschlichen Körper bilden, und das Princip der spinozistischen Physiologie schließt den Zweckbegriff vollständig aus, von dem sowohl in der platonisch-aristotelischen, als in der neuern Philosophie seit Kant die Theorie des Lebens abhängt. Der menschliche Körper ist nach keinem Typus gebildet, weder nach einem äußern, noch nach einem innern, er ist weder Ebenbild noch Organismus, sondern Product natürlicher Causalität, Resultat materieller Kräfte, ein Compositum aus vielen sehr verschiedenen Körpern.**

Was aber in der Sphäre der Ausdehnung als Körper existirt, das existirt in der Sphäre des Denkens als Begriff oder Vorstellung dieses Körpers, und wie die Körper, ebenso bilden sich die Begriffe, indem sie von einfachen zu zusammengesetzten Vorstellungen fortschreiten und von Stufe zu Stufe immer größere Sphären beschreiben. Was also ist der menschliche Geist? Die Vorstellung des menschlichen Körpers, und da dieser sehr viele Körper in sich vereinigt, so enthält der menschliche Geist sehr viele Vorstellungen und bildet in der begrenzten Sphäre einer endlichen Erscheinung eine Welt von Begriffen.

Also ist das menschliche Individuum überhaupt ein Modus der Substanz oder eine Erscheinung im Weltproceß, ein Ding,

* Vergl. Eth. II., Prop. 13, Schol. Postulat. 1.

** Eth. II., Prop. 13, Post. 1 — 6.

welches von den übrigen nicht durch das Vermögen ſelbſt, ſondern nur durch die Größe und den Umfang deſſelben ſich unterſcheidet, das in der Sphäre der Ausdehnung einen complicirten Körper und in genauer Uebereinſtimmung damit in der Sphäre des Denkens eine complicirte Vorſtellung bildet. In dem menſchlichen Geiſt wird nichts vorgeſtellt, als der Körper, in dem menſchlichen Körper wird nichts ausgedehnt, als die Seele; was im Geiſte als Vorſtellung oder Object exiſtirt, das exiſtirt im Körper formal oder materiell, oder, um Leſſings kurze und kühne Definition zu brauchen, die Seele iſt der ſich denkende Körper und der Körper iſt die ſich ausdehnende Seele. Dieſer Begriff des Menſchen bildet das Princip, aus welchem die folgenden Unterſuchungen das natürliche und ſittliche Menſchenleben ableiten werden.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Die menschliche Natur oder die Humanität.

1) Der Begriff der Leidenschaft. 2) Der Begriff des Charakters. 3) Spinoza und Shakespeare.

Wir haben die Philosophie Spinozas in der Darstellung des Weltsystems bis zu dem Punkte ausgeführt, wo sich der Betrachtung das menschliche Wesen selbst darbietet, und da dieses unter allen Dingen für den Menschen das Höchste ist, so vollendet sich mit dem Begriffe des menschlichen Lebens unsere Welterkenntniß. Um dieses letzte Problem in eine bestimmte Formel zu fassen, so wollen wir Alles, was im Begriffe der Menschennatur liegt und dieselbe in eigenthümlicher Weise von den anderen Dingen unterscheidet, mit dem Worte Humanität bezeichnen. Unter Humanität verstehen wir alles Menschliche, und wir beschränken daher diesen Begriff nicht auf eine bestimmte Form der menschlichen Bildung. Denn es wäre gegen den Charakter des Spinozismus, wenn wir zum Princip der Humanität nicht unmittelbar die menschliche Natur selbst nähmen, als den Inbegriff aller ihrer Eigenschaften, und durch auswärtige Beispiele, die vielleicht unseren eigenen Begriffen mehr einleuchten, verleitet würden, jenes Princip in einem die Natürlichkeit ausschließenden Sinne zu fassen und durch ästhetische, religiöse oder moralische Grundsätze zu bestimmen. Im Gegentheile wird sich deutlich

genug beweiſen, daß Spinoza ſeinem geſchichtlichen Charakter treu bleibt und das Weſen der Humanität im Geiſte der rein dogmatiſchen Philoſophie begreift, welche anders denkt, als das antike, ſcholaſtiſche und moderne Bewußtſein. * Es giebt einen Begriff, in dem dieſe drei ſonſt ſo verſchiedenen Zeitalter der Geſchichte übereinſtimmen, der die übrigen Begriffe organiſirt, der ſich vor Allem in den ethiſchen Beſtimmungen geltend macht, und der im Gegenſatz zu jenen philoſophiſchen Standpunkten vom Spinozismus vollkommen verneint. wird. Das iſt der Zweckbegriff, oder die ideale Beſtimmung der Dinge und des Menſchen, welche das claſſiſche Alterthum mit der Natur, das theologiſch geſinnte Mittelalter mit der göttlichen Macht oder der Vorſehung, die moderne Philoſophie ſeit Kant mit dem menſchlichen Geiſt oder der Freiheit verbindet. Die ethiſchen Begriffe des Alterthums, weil ſie in der Humanität ein natürliches Ideal verfolgen, geſtalten ſich äſthetiſch; die ethiſchen Begriffe des Mittelalters, weil ſie im Menſchen einen Zögling der Vorſehung erblicken, geſtalten ſich pädagogiſch religiös, d. h. kirchlich; die ethiſchen Begriffe des kantiſchen Zeitalters, weil ſie im Menſchen das geiſtige Vermögen der Freiheit entdecken, geſtalten ſich moraliſch. Unter dieſem Geſichtspunkt betrachtet, erſcheint die humane Weltordnung als der Schauplatz der menſchlichen Freiheit, dieſe Freiheit als das Streben nach dem moraliſchen Ideale, welches den natürlichen Trieben entgegengeſetzt iſt, das menſchliche Leben mithin als der fortwährende Kampf des guten und böſen Princips, und die Humanität als der mühſam errungene Sieg des Guten oder als das pflichtmäßige Handeln.

Der Spinozismus verneint den Zweckbegriff und damit alle idealen Beſtimmungen ſowohl in den Dingen, als in den Handlungen, er verneint im Gegenſatz zum Alterthum die natür-

* S. oben Vorleſung 16, Seite 239—41.

lichen Typen, im Gegenſatz zur Scholaſtik die göttlichen Statute, im Gegenſatz zur kritiſchen Philoſophie die moraliſchen Ideale. Die ethiſchen Begriffe dieſer Philoſophie geſtalten ſich darum vollkommen naturgemäß, und da das Naturgeſetz in der reinen Cauſalität beſteht, ſo bildet die Humanität den Inbegriff alles deſſen, was aus der Menſchennatur folgt. Der Menſch macht keine Ausnahme von den Dingen, und die Humanität macht keine Ausnahme von der menſchlichen Natur. Sie darf nicht gedichtet oder nach geſetzloſen Ideen beſtimmt werden, ſondern man muß ſie folgern aus dem richtigen Begriff des menſchlichen Individuums. Alles, was aus dieſem Begriff folgt, iſt menſchlich, ſo wie Alles, was aus dem Begriff des Raums folgt, mathematiſch iſt. Aber der richtige Begriff des Menſchen iſt der eines natürlichen Dinges, das ein Maß beſtimmter Kräfte bildet und ſich von anderen Dingen nur in dem Quantum und Umfang dieſer Kräfte unterſcheidet.* Die Kraft handelt nach Geſetzen, nicht nach Idealen, und ihre Handlungen entſcheiden ſich nicht willkürlich, ſondern naturnothwendig. Darum können wir den Menſchen, um in ſein Weſen die richtige Einſicht zu bekommen, nicht fragen, was ſollſt du oder was willſt du, ſondern allein, was vermagſt du? Die Humanität iſt die Aeußerung dieſes Vermögens, ſie beſteht mithin lediglich in der folgerichtigen Entfaltung der Menſchennatur. Iſt aber die Humanität ihrem Weſen nach ein reiner Naturbegriff, ſo giebt es darin keine moraliſchen Merkmale, eben ſo wenig, wie in der Natur moraliſche Qualitäten. Was ich erkenne als die nothwendigen Eigenſchaften eines Dinges, oder was aus der Natur eines Dinges folgt, davon läßt ſich nicht ſagen, weder daß es gut, noch daß es böſe ſei. Es wäre offenbar kindiſch, wenn wir die Wärme gut und die Kälte böſe nennen wollten, als ob Wärme und Kälte nicht natur-

* S. die vorige Vorleſung Seite 405—6.

gemäße Eigenschaften der Luft wären, als ob man einem Dinge seine Eigenschaften oder seine Natur anrechnen könnte. Die Kinder nennen die Kälte böse, wenn sie frieren, denn sie bilden sich ein, die Luft habe den Zweck, daß die Kinder nicht frieren.

1. Der Begriff der Leidenschaft.

Wenn nun der Mensch unter demselben Gesetz handelt, wie die Natur, und in der Ordnung der Dinge keine Ausnahme bildet, so sind mit dem menschlichen Wesen nothwendig alle Eigenschaften desselben gegeben, so sind alle menschliche Eigenschaften ein Ergebniß der Menschennatur, und sie müssen betrachtet werden wie die physischen und mathematischen Eigenschaften der Körper. Alle Eigenschaften aber sind Wirkungen, und alle Wirkungen sind Kraftäußerungen, die unter bestimmten Bedingungen Statt finden. Daß eine Kraft sich äußert, ist ihre eigene Nothwendigkeit; wie eine Kraft sich äußert, ist zum Theil ihr Werk, zum Theil das Werk anderer Kräfte, die entweder fördernd oder hemmend auf sie einwirken. Mithin sind alle Eigenschaften oder Kraftäußerungen gewisse Effecte, die je nach der Beschaffenheit eines Dinges zugleich ausgeübt und erlitten werden. Der Stein ist schwer, d. h. die Schwere ist eine Eigenschaft des Steines, oder eine Wirkung seiner Kraft und einer andern, die ihm Widerstand leistet, denn der Stein wäre nicht schwer, wenn er nicht einen Druck übte und zugleich einen Gegendruck litte.

Welches sind nun die menschlichen Eigenschaften? Die Wirkungen, welche die menschliche Natur kraft ihres Vermögens ausübt und leidet. Und worin bestehen diese Wirkungen? In den Eindrücken, welche der Körper empfängt und die Seele vorstellt, d. h. in den Empfindungen oder Affecten.* Die

* Eth. III. Def. 3. Wir reden jetzt nur von dem Naturbegriff des Affects und werden später sehen, welche ethische Bestimmungen sich daraus ergeben. S. Vorlesung 28.

menſchliche Natur, wie wir ſie jetzt betrachten als das Element der Humanität, befindet ſich in unmittelbarem Zuſammenhang mit den Dingen, ſie iſt in dieſem Zuſammenhang nicht blos beſtimmbare, ſondern afficirbare Kraft, darum ſind alle ihre Wirkungen Affecte oder empfundene Wirkungen. Das menſchliche Daſein äußert ſich alſo nothwendig in den Affecten, und dieſe bilden in eben derſelben Weiſe die Eigenſchaften der menſchlichen Natur, als Winkel und Seiten die Eigenſchaften eines Dreiecks. Aber wie äußern ſich die Affecte? Sie beſtimmen die menſchliche Kraft, indem ſie dieſelbe fördern oder hemmen, ſo ſind ſie die Empfindungen der geförderten oder gehemmten Kraft, des geſteigerten oder gedrückten Daſeins, und beſtehen demnach in dem freudig oder ſchmerzlich bewegten Leben. Aber die Kraft iſt immer dem geneigt, was ſie fördert, und widerſtrebt, ſo viel ſie vermag, den Hemmungen feindlicher Mächte, ſie ſucht Alles, was ſie vermehrt, ſie bekämpft und flieht Alles, was ſie vermindert: darum müſſen die Affecte liebend alles Freudige ergreifen und haſſend alles Feindliche ausſchließen, darum beherrſchen ſie das menſchliche Leben, erfüllen deſſen Kräfte und bringen ſo das Gemüth in leidenſchaftliche Bewegung. Die menſchliche Natur hat ihre nothwendigen Qualitäten, wie jedes andere Ding; die menſchlichen Qualitäten ſind die Leidenſchaften, die mit derſelben Gemüthsſtimmung betrachtet ſein wollen, wie die Erſcheinungen der Natur und nur von dem Idioten belacht, beklagt, verabſcheut, von dem Wiſſenden begriffen werden. „Ich habe mich darum gewöhnt," ſagt Spinoza, „die menſchlichen Leidenſchaften, wie Liebe, Haß, Zorn, Neid, Ruhmbegierde, Mitleid und alle die anderen Gemüthsbewegungen nicht als Fehler der menſchlichen Natur, ſondern als deren Eigenſchaften zu betrachten, die zum Weſen derſelben ganz ebenſo gehören, wie zur Natur die Luft, Hitze, Kälte, Sturm, Donner und andere Erſcheinungen der Art, die wohl unbequem, aber doch nothwendig ſind und beſtimmte

Urſachen haben.“* Darum wird man innerhalb der ſpinoziſtiſchen Betrachtung der Dinge nicht ſagen dürfen, daß Liebe und Mitleid gut, Haß und Neid böſe ſeien, denn dies wäre nur dann richtig, wenn jene Affecte Aeußerungen wären der menſchlichen Willkür oder vorausgefaßte und wohl überlegte Geſinnungen. Dem Willen nämlich, der ſich ſo und auch anders wenden kann, läßt ſich gebieten: du ſollſt das Eine thun und das Andere nicht thun. Aber die empfängliche und den äußeren Einwirkungen der Dinge ausgeſetzte Natur kann ſich nur in Affecten offenbaren und muß ihnen folgen, denn ſie ſind die naturmächtigen Bewegungen des menſchlichen Gemüths, die Leidenſchaften, welche die Seele einnehmen und treiben, und die ſich durch keinen Willensentſchluß beſchwichtigen und gleichſam wegblaſen laſſen, eben ſo wenig wie die Stürme in der Natur. Der Menſch muß mit eigener Kraft wirken und die Wirkungen anderer Kräfte erfahren, er muß handeln und leiden, im Handeln Freude und im Leiden Schmerz, in der Freude Liebe und im Schmerze Haß empfinden, und in dieſem Wechſel entgegengeſetzter Gemüthsbewegungen die ganze Scala der Leidenſchaften durchwandern, die ſeine Natur in ſich ſchließt. Die menſchliche Natur iſt paſſionirt, und ihre Leidenſchaften bilden die Elemente, aus denen das geſammte menſchliche Leben nothwendig folgt.

2. Der Begriff des Charakters.

Wir haben Schritt für Schritt die Umbildung bemerkt, welche das denkende Selbſtbewußtſein im Spinozismus erfährt, aber vielleicht möchte ſie an keinem Punkte lebhafter empfunden werden und greller gleichſam in die Augen ſpringen, als hier, wo die ſcharfen und originellen Beleuchtungen dieſer Philoſophie das menſchliche Leben ſelbſt treffen. Der ſpinoziſtiſche Begriff der

* Tractatus politicus Cap. I., § 4. Vergleiche Vorleſung 16, Seite 277.

Affecte entſcheidet einen vollkommen neuen Geſichtspunkt in der Betrachtung der Humanität und bezeichnet darum eine Epoche in der Geſchichte der ethiſchen Grundſätze. Denn er erklärt die Leidenſchaften für die Elementarkräfte des menſchlichen Lebens und verlangt darum, daß dieſes ohne alle moraliſchen Zuſätze aus jenen begriffen werden müſſe, wenn man nämlich das Leben lieber in ſeiner Naturwahrheit verſtehen, als nach irgend welchen eitlen Entwürfen disciplíniren wolle. Es iſt nun freilich wahr, daß Spinozas Anſchauung des Menſchenlebens, wonach dieſes im Kampf ſeiner Affecte wie eine Naturgewalt handelt und leidet, dem modernen Bewußtſein widerſpricht, welches im Weſen des Menſchen das Vermögen der Freiheit entdeckt hat und nach dieſem Princip die humanen Lebensordnungen erklärt und regelt. Auch wollen wir vorläufig eingeſtehen, was hier nicht weiter bewieſen werden kann, daß dieſer moderne Freiheitsbegriff in der That den Spinozismus überwunden hat und wie eine ſpätere, ſo auch eine höhere Entdeckung der Philoſophie ausmacht. Indeſſen ſoll jetzt die Entdeckung Spinozas nicht widerlegt, ſondern klar gemacht werden, und deshalb mögen wir dieſelbe nicht nach unſeren Begriffen beſtimmen, ſondern lieber von jenen unterſcheiden, welche den Standpunkt ſpinoziſtiſcher Weltbetrachtung nicht erreichen.

Was wird nämlich aus dem menſchlichen Daſein, wenn es unter die freie Herrſchaft der Leidenſchaften tritt und dieſe ſelbſt als die naturgemäßen Bewegungen der Seele betrachtet werden? Wenn wir die ſelbſtſüchtigen Gewalten der Affecte weder als Mängel, noch als Sünden, ſondern als Eigenſchaften anſehen, mit welchem beſtimmten Begriff müſſen wir die ſo beſchaffene Natur, das Weſen bezeichnen, dem ſolche Eigenſchaften inhäriren? Jene Erſcheinungen, deren Eigenſchaften Bewegung und Ruhe waren, nannten wir Körper; wie nennen wir diejenigen, deren Eigenſchaften die Affecte ſind? Was bedeutet mit einem Wort die paſſionirte Natur oder das affectvolle Daſein? Eine

eigenthümliche und mannigfaltig bewegte Erſcheinung, in der Nichts geſchieht, was nicht aus ihrem eigenen Weſen und dem Weltzuſammenhang, worin ſie ſich befindet, vollſtändig könnte erklärt werden; eine Natur alſo, die durch ihre eigene Macht beſtimmt wird und nur, weil ſie nicht anders kann, ſo handelt und leidet: alſo ein eigenmächtig ausgeprägtes Weſen, das allein von dem nothwendigen Gange der Dinge abhängt und nicht geſchult und pädagogiſch eingerichtet wird von einer höhern Willensmacht, die in ihr oder außer ihr exiſtirte als Gewiſſen oder Staat, als eingeborenes oder geſchichtliches Sittengeſetz. Die Leidenſchaften ſind die natürlichen und geſchichtlichen Eigenthümlichkeiten, gleichſam die Merkmale eines Individuums, denn die Natur erzeugt die Kraft zur Leidenſchaft, die Form derſelben, und die Geſchichte, d. i. der Gang der menſchlichen Dinge, in dem wir uns zunächſt befinden, bildet deren mannigfaltigen Inhalt. Die paſſionirte Natur oder das affectvolle Menſchenleben, indem es aus eigener Machtvollkommenheit handelnd und leidend alle ſeine Merkmale ausprägt, bezeichnet darin ſeine Eigenthümlichkeit, das ſelbſteigene Leben im Unterſchiede von anderen, und bildet ſo im eminenten Sinne des Wortes einen Charakter. Wir behaupten demnach, daß Spinoza in dem Begriff der Affecte die Entdeckung des menſchlichen Charakters gemacht, und zum erſten Mal aus letzten Gründen begriffen habe, daß ſich das menſchliche Leben in eigenthümlichen Charakteren äußert. Dieſe Entdeckung ſelbſt wird nicht umgeſtoßen, ſondern nur ergänzt werden können, wenn es der Fall ſein ſollte, daß ſie das Weſen des Charakters nicht vollkommen aufgeklärt, ſondern nur theilweiſe enthüllt und etwa blos deſſen natürliche Grundlage richtig erkannt habe. Angenommen nämlich, daß der menſchliche Charakter mehr enthielte, als die Natureigenthümlichkeit des Individuums, ſo würde der Spinozismus offenbar nicht im Stande ſein, dieſes Mehr zu würdigen und Kräfte zu

begreifen, welche die Naturcauſalität überſchreiten. Das moderne Bewußtſein läßt den Factor der Willensfreiheit mitwirken in der Bildung eines Characters, und darum hat für uns jeder menſchliche Charakter neben ſeiner natürlichen auch eine moraliſche Seite. Indeſſen bleibt die Natureigenthümlichkeit, das paſſionirte und affectvolle Daſein, immer die weſentliche Grundlage, gleichſam der Stoff eines Charakters, denn dieſer iſt kein ideales, ſondern ein leibhaftiges Weſen, das nicht durch Ideen, ſondern durch Naturmächte beſtimmt wird und mehr von Leidenſchaften als von Grundſätzen abhängt, und es iſt eben ſo ſcholaſtiſch, aus reiner Moral und bloßen Maximen Charaktere darſtellen zu wollen, als das Daſein Gottes aus einer Vorſtellung. Ein ſolcher aus Geſinnungen gemachter Charakter iſt blutlos, er iſt ein Schema, aber kein Menſch, und unſere mehr kunſtfertige als kunſtſinnige Zeit, die mit Vorliebe nach moraliſchen Ideen handelt, beweiſt auf allen ihren Schauplätzen, wie leicht es iſt, ſolche Schemata zu machen.

Der Charakter iſt kein Product der Willkür, ſondern eine menſchliche Naturmacht, das vollkommen determinirte und leidenſchaftlich bewegte Gemüth. In dieſem Sinn vermochte weder das ſcholaſtiſche noch das antike Bewußtſein den Begriff des Charakters zu löſen, denn von beiden konnte die eigenthümliche Menſchennatur nicht frei angeſchaut und rein aus ſich ſelbſt begriffen werden. Aus den Geſichtspunkten nämlich beider Weltanſchauungen wurde das menſchliche Individuum mehr pädagogiſch, als naturgemäß angeſehen, dem einen erſchien der Menſch als Zögling des Staats, dem andern als Zögling der Kirche, beide waren ausſchließlich auf das Ganze der politiſch oder religiös verbundenen Menſchheit bedacht, und indem ſie den Sittengeſetzen der Gemeinſchaft von vorn herein das Individuum unterwarfen, ſo intereſſirten ſie ſich wenig für deſſen eigenthümlichen Charakter. Im Alterthum war die erſte Qualität des

Menſchen politiſch, im Mittelalter kirchlich, dort war der Menſch eher Bürger und hier eher Chriſt, als Menſch, denn in dem antiken Bewußtſein beſtand das Ganze vor den Theilen, der Staat vor den Individuen, und in dem ſcholaſtiſchen galt die Kirche als die Anſtalt, die Erlöſung als der Rathſchluß der göttlichen, die Weltordnung vorherbeſtimmenden, Gnade. Der Glaube des Alterthums erblickte in den natürlichen Affecten Mängel, welche den Menſchen hindern in äſthetiſcher wie politiſcher Hinſicht ſeinem Zweck zu entſprechen, darum wurden ſie Sitten und Geſetzen unterworfen und das Individuum zum Repräſentanten einer ſittlichen Ordnung der Dinge erzogen. Aber ein Charakter, der irgend welchen Zweck verkörpert, unter dem Einfluß von Geſetzen und Sitten, die ihn ſchon im Urſprunge bedingen, irgend ein Pathos übernimmt und als deſſen Träger auftritt, iſt ein Typus, kein Individuum. Die antiken Charaktere ſind durch ſittliche Mächte gehalten, die gleichſam plaſtiſch die Lebensordnungen beherrſchen, ſie ſind im Style der Gattung gebildet, darum ſind ſie typiſche Bilder, zwar keine moraliſchen Schemata, aber auch keine natürlichen Individuen, ſondern Masken. Der Glaube des Mittelalters ließ die Affecte gar nicht aufkommen, denn die Leidenſchaften, welche die Menſchenbruſt bewegen, mußten hier als Sünden der Natur unmittelbar ausgerottet und durch gewaltſame Aſkeſe hinweggeräumt werden. Deßhalb vermochte weder das Alterthum noch das Mittelalter, den Charakter in ſeinem natürlichen Sinn darzuſtellen, denn beide bezogen, wenn auch in entgegengeſetzten Richtungen, das menſchliche Leben auf gewiſſe Zwecke, die ſich außerhalb der menſchlichen Naturgeſetze befinden. Darum konnte das Individuum, welches aus dieſen Lebensordnungen hervorging, nicht den Muth ſeiner unmittelbaren Eigenſchaften haben und ſeiner eigenthümlichen Natur freien Spielraum gewähren.

Indem aber die Affecte für die Elementarkräfte der Seele

und damit für die Naturrechte des Menschen erklärt werden, so giebt das Individuum alle Verpflichtungen auf, nach einer außernatürlichen Gesetzgebung zu handeln, es nimmt vollen Besitz von seinen natürlichen Eigenschaften, und als eine Natur, die ihrem Gesetze gehorcht, entfaltet es dieselben mit naiver Nothwendigkeit. Das menschliche Leben entspringt innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge, es bleibt diesem Ursprunge treu, und indem es das Maß seiner Kräfte erfüllt, bethätigt es sein Wesen als reine Naturwahrheit. Aus seiner Natur folgen seine Affecte, aus seinen Affecten folgen seine Handlungen, aus seinen Handlungen folgen seine Schicksale: das ist eine Kette von Resultaten, worin das Menschenleben mit natürlicher Nothwendigkeit verläuft. Nichts greift äußerlich in dasselbe ein, wie ein Deus ex machina, Nichts ist im voraus darin angelegt, wie die Moral in einer Fabel. Das menschliche Leben hat nicht den Sinn einer Fabel, es hat den Sinn eines Dramas, und jedes Drama ist schlecht, dessen Fabel etwas Anderes ist, als die Handlung und deren nothwendige Folgen.

3. Spinoza und Shakespeare.

Der Begriff des Affects oder der naturgemäßen Leidenschaft ist der kurze Ausdruck, gleichsam die Formel für eine nothwendige Reihe von Handlungen, die aus der Leidenschaft folgen, und deren unmittelbare Geschichte das dramatische Leben bildet. Jeder wirkliche Charakter hat seine Leidenschaften, jede Leidenschaft nimmt ihren nothwendigen Verlauf, der dramatisch ist, weil er in bestimmten Handlungen besteht, jedes wahre Drama ist nichts Anderes, als eine Naturgeschichte menschlicher Leidenschaften. Wenn wir uns die spinozistischen Affecte aus den geometrischen Formeln der Ethik in Leben und Wirklichkeit verwandeln und ihre Definitionen zu anschaulichen Beispielen verdichten, so erscheinen sie uns in dem Kampf leidenschaftlich bewegter Charaktere,

und in dieſem Kampf entdecken wir das natürliche Drama des Lebens. In der Philoſophie war Spinoza der Erſte, der dieſe Wahrheit begriffen und aus letzten Gründen bewieſen hat, aber das weltgeſchichtliche Verdienſt, als der Erſte überhaupt das dramatiſche Menſchenleben in dieſem Sinne entdeckt zu haben, gebührt einem früheren Geiſte. Jenſeits des Philoſophen in der Grenzſcheide zweier Weltalter erhebt ſich der gigantiſche Shakeſpeare, deſſen dichteriſcher Anſchauung es zuerſt klar geworden iſt, daß die menſchlichen Schickſale nur aus den Handlungen, die Handlungen nur aus den Leidenſchaften, die Leidenſchaften aus den Charakteren, die Charaktere aus dem natürlichen und geſchichtlichen Zuſammenhange der Dinge hervorgehen. Die Dramen dieſes Dichters ſind in Wahrheit Naturſchauſpiele, in denen die Menſchen handelnd und leidend ihre Eigenſchaften entfalten. Dieſe Menſchen haben keinen Willen außer ihrer Leidenſchaft und keine Leidenſchaft, die nicht aus dem Gepräge ihrer Natur, aus der ſo gearteten Individualität als eigenthümliche Kraftäußerung folgte. Es giebt hier keine rhetoriſche Tugenden, ſondern nur entſchloſſene Kräfte, nicht tugendhafte Exempel, ſondern tüchtige Naturen, die zu viel mit ſich ſelbſt zu thun haben, um allgemeinen Idealen, ſogenannten Normalideen zu dienen; es giebt hier überhaupt keine Ideale, ſondern nur Leidenſchaften, und darum keine kämpfende oder leidende Tugend, wie ſie das Alterthum in ſeinen Heroen, das Mittelalter in ſeinen Märtyrern, die neue Zeit in ihren Weltbürgern und Normalmenſchen verkörpert. Die Helden Shakeſpeares haben nur den Willen ihrer Natur, oft nur den ihres Naturells, wie Othello, oder wenn ſie nicht affectvolle Naturen ſind, die dem Muthe der Leidenſchaft folgen, ſo haben ſie auch keinen Willen, wie Hamlet. Die Dramen Shakeſpeares rechtfertigen ſich durch ſich ſelbſt, ſie haben keine beſonderen Zwecke, ſondern den einfachen Grund, daß ſie nicht unterlaſſen werden können. Darum fällt es uns ſo ſchwer, die Phantaſie dieſes

Dichters und ſeine Werke zu verſtehen, weil wir den moraliſchen Freiheitsbegriff aus unſerer Weltanſchauung mitnehmen, und deshalb immer nach einem Zwecke außer der Handlung, nach einer Moral außer dem Schickſale fragen. Das iſt namentlich neuerdings Sitte geworden, und auf dieſe Weiſe hat man die richtigen Geſichtspunkte für Shakeſpeares Phantaſie verſchoben und ſeine Dramen verödet zu moraliſchen Gemeinplätzen. Der Geiſt, der in Shakeſpeares Helden handelt, iſt zu dämoniſch, um moraliſch zu ſein, er iſt zu eigenſinnig, um den Sprüchen der Weisheit zu gehorchen, und zu wenig geläutert, um als Sittenprediger goldener Lehren zu dienen. Man muß einen dramatiſchen Dichter nicht anſehen, als ob er der Prediger Salomonis wäre. Wenn die Handlungen der Menſchen aus den Leidenſchaften, und dieſe aus dem Charakter folgen, ſo können ſie nicht als moraliſche Beiſpiele gebraucht werden, weder zur Warnung noch zur Nachahmung. Wenn die Schickſale der Menſchen aus den Handlungen folgen, wie dieſe aus den Leidenſchaften, ſo darf man ſie nicht nach den gewöhnlichen Begriffen der Gerechtigkeit beurtheilen. Die Charaktere Shakeſpeares ſind keine Exemplare, und ihre Schickſale ſind keine Juſtiz. Es mag viel Scharfſinn dazu gehören, an Charakteren wie Cordelia und Desdemona die moraliſche Schuld zu entdecken, welche den tragiſchen Untergang herbeiführt, allein ich fürchte, daß man dieſe Charaktere ausſtreicht, wenn man ſich darauf einläßt, ſie zu emendiren. So wie ſie ſind, konnten ſie nicht anders handeln, als ſie gehandelt haben, und darum mußten ſie leiden, was aus dem Gang der Begebenheiten folgte. Hier darf man nicht ſagen: welches ungerechte Schickſal für dieſe engelreine Unſchuld! oder, welche grauſame Strafe für dieſe geringen Vergehen! denn das Schickſal iſt hier keine ſtrafende Nemeſis, ſondern die Natur der Dinge, darum iſt es weder ungerecht noch grauſam, und das Geſetz, wonach es handelt, heißt: ſolche Urſachen, ſolche Wirkungen. Wenn man die Leidenſchaften

als moraliſche Ausſchweifungen anſieht, ſo muß man freilich das Schickſal als deren Strafe betrachten. Das mag vielleicht anderswo richtig ſein, aber in dieſem Falle iſt es gewiß nichtsſagend. Was müßte Shakeſpeare für ein Geiſt geweſen ſein, wenn er etwa wirklich in Romeo und Julia das Trauerſpiel der Liebe gedichtet hätte, um zu beweiſen, wie verderblich dieſe Leidenſchaft werden könne, ſobald ſie das richtige Maß überſchreite, und daß man ſich darum wohl hüten ſolle, in ähnlichem Falle die Sache zu übertreiben? So würde er mit der Phantaſie des größten Dichters den Verſtand eines ſehr gewöhnlichen Morallehrers verbunden haben, und eine ſolche Miſchung wäre unmöglich geweſen. Shakeſpeares Helden für ihre Leidenſchaften verantwortlich machen, das iſt in der That eben ſo weiſe, als wenn man zu den Wolken ſagen wollte: Ihr dürft nicht mehr ſo viel Elektricität haben, damit ihr nicht ſo große elektriſche Funken, ſolche vernichtende Blitze ſchleudert, denn ihr ſeht ja wohl, daß ihr uns leicht damit unſere Häuſer anzündet; darum ſeid vernünftig und haltet euch in wohlgemeſſenen Grenzen! — Der Menſch handelt in der Phantaſie Shakeſpeares wie in der Philoſophie Spinozas, als eine Natur, die ihr Geſetz erfüllt, und die Leidenſchaft, welche die menſchliche Kraft bewegt und forttreibt, kennt nur einen Weg, den des Stroms zu ſeinem Sturze.

Dieſe Verwandtſchaft beider Weltanſchauungen, die ohne jeden hiſtoriſchen Berührungspunkt den Geiſt des Naturalismus gemein haben, wurde durch das folgende Jahrhundert deutlich genug beſtätigt. Denn Shakeſpeare und Spinoza haben gleiche Schickſale und gleiche Wirkungen gehabt: ſie fermentirten eine lange Zeit im Verborgenen, ſie wurden zugleich von Leſſing wieder entdeckt, und ſie ergriffen bald als befreiende Vorbilder das zu einer neuen Epoche aufſtrebende Zeitalter. Als nämlich der Geiſt des reinen Naturalismus wieder lebendig wurde und, wenn nicht Spinozas Philoſophie ſelbſt, ſo doch der Genius ihrer Weltan-

ſchauung von Neuem die Gemüthsatmoſphäre durchdrang, da wollte man auch wieder Dramen dichten wie Shakeſpeare. Das menſchliche Leben ſollte in ſeinem rein natürlichen Charakter verſtanden und angeſchaut, die conventionelle Moral durch die Natur beſiegt, der freie Kampf der Affecte dargeſtellt werden, und was vor Spinoza das Genie Shakeſpeares vollbracht hatte, das verſuchte jetzt die gährende Phantaſie der Göthe und Schiller. Sie dichtete die menſchlichen Leidenſchaften, ſie empfing das menſchliche Leben als eine Naturwahrheit und handelte vollkommen nach jenem Ausſpruche, womit Schiller von der Höhe des gereinigten Ideals herab auf die Epoche des heißblütigen Naturalismus zurückblickte:

Nicht mehr der Worte redneriſch Gepränge,
Nur der Natur getreues Bild gefällt,
Verbannet iſt der Sitten falſche Strenge,
Und menſchlich handelt, menſchlich fühlt der Held:
Die Leidenſchaft erhebt die freien Töne,
Und in der Wahrheit findet man das Schöne!

Wenn man ſich dieſe Verwandtſchaft zwiſchen dem Genius Spinozas und Shakeſpeares klar gemacht hat, ſo begreift man wohl, warum die erſten Geiſter unſerer befreienden Literatur im Enthuſiasmus der wieder entdeckten Naturwahrheit mit der einen Hand nach Spinoza, mit der andern nach Shakeſpeare gegriffen haben, und warum jenes Zeitalter, welches im Style Ludwigs des Vierzehnten dachte und dichtete, und in naturwidrigen Formen die Wahrheit verbarg und entſtellte, weder den Einen noch den Andern zu erkennen vermochte. Es gilt vom Spinozismus, was wir früher von den großen Syſtemen der Philoſophie behauptet haben, daß ſie nicht iſolirte Hirngeſpinnſte, ſondern energiſche Brennpunkte ſind, die weit hinaus die Zeiten bewegen und die aufſtrebenden Köpfe derſelben unter ihren Einfluß bringen.

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Die menschliche Gesellschaft.

1) Das Naturrecht. 2) Das Staatsrecht. 3) Gesellschaft und Individuum.

Das Interesse, welches die Philosophie als solche an der Betrachtung des menschlichen Wesens nimmt, verbreitet sich nothwendig über das gesammte menschliche Leben; es geht vom Individuum auf die Gesellschaft, vom Singularis auf den Pluralis des Menschen über, und die politischen Grundsätze, welche die gesellschaftliche Lebensordnung bestimmen, werden natürlich von demselben Geist entschieden, der jenes Interesse beseelt und den Gesichtspunkt für die Humanität überhaupt feststellt. Das Individuum bildet das Element der Gesellschaft, darum bildet der Begriff des Menschen das Princip der Politik. Die dogmatische Philosophie enthält in ihrer vorurtheilsfreien Weltbetrachtung das Interesse für das weltliche Menschenleben und darum den Geist der Politik, denn sobald das wirkliche Wesen der Dinge zum unverhüllten Problem des Denkens gemacht wird, so ist auch das Reich menschlicher Sitten und Gesetze mit in dieser Aufgabe begriffen, und es wäre eine auffallende Lücke in dem Gedankensystem dieser Philosophie, wenn die politischen Begriffe darin fehlten. Vielmehr werden sie hier mit jener Geistesfreiheit gefaßt und ausgebildet werden, welche die physikalischen Untersuchungen

leitet und ohne jede vorgefaßte Meinung allein auf die natürlichen Wahrheiten und die Geſetze der Dinge ſelbſt gerichtet iſt. Je näher nun die Philoſophie der unmittelbaren Wirklichkeit und damit dem menſchlichen Leben ſteht, um ſo eher erzeugt ſich in ihrem Geiſte das Intereſſe für die menſchliche Geſellſchaft und damit der Verſtand für das politiſche Leben; je weniger die Weltprincipien im Allgemeinen und je mehr die Welterſcheinungen im Einzelnen die philoſophiſche Forſchung beſchäftigen, um ſo zeitiger reift in ihren Syſtemen die Politik. Das iſt der einleuchtende Grund, warum die Realiſten zuerſt in der neuern Philoſophie und früher als ihre Gegner den Zuſtand der Geſellſchaft erwägen und den Staatsbegriff im Geiſte der neuen Zeit darſtellen; denn es iſt immer zuerſt die Erfahrung, welche in der Philoſophie, wie im Leben ſelbſt, die Politiker bildet. Von der unmittelbaren Anſchauung der Dinge iſt der Weg zur Politik kürzer, als von dem Standpunkte des reinen Denkens, und die Philoſophie eines Baco, die mit der Erfahrung beginnt, iſt darum zeitiger in den politiſchen Dingen einheimiſch, als die Philoſophie eines Carteſius, die mit dem cogito sum anfängt. Denn die Erfahrung umgeht die Metaphyſik, welche im Idealismus die Erkenntniß der natürlichen Dinge bedingt und vorbereitet, und deren ſchwierige Probleme hier zunächſt den philoſophirenden Geiſt feſſeln. Darum muß der Idealismus zur Politik erzogen werden, und er bedarf einer gründlichen Aufklärung, um über das wirkliche Menſchenleben und deſſen ſtaatliche Formen eben ſo klar als ſyſtematiſch zu denken. Die metaphyſiſchen Begriffe müſſen erſt zu einer ſolchen rationellen Beſtimmtheit entwickelt ſein, daß ſie nichts Anderes ausdrücken, als die Natur und das Weſen der Dinge, damit die Politik davon Gebrauch machen und ſich ſelbſt auf letzte Gründe berufen könne, ohne deshalb der Erfahrung zu widerſtreiten. Dieſe Cultur gewinnt die idealiſtiſche Philoſophie im Spinozismus, denn man kann von dem Urheber dieſes Syſtems

im eigentlichen Sinne behaupten, daß er die Metaphyſik naturaliſirt, daß er dadurch den Geiſt der dogmatiſchen Philoſophie entſchieden und zugleich deren Gegenſätze in Einklang gebracht habe. Sobald nämlich die Natur der Dinge das alleinige Princip und das alleinige Object der Erkenntniß ausmacht, ſo muß mit dieſer Erklärung ſowohl der Realismus als der Idealismus vollkommen einverſtanden ſein. Darum iſt es weder ein Zufall noch weniger eine Inconſequenz, wenn gerade Spinoza unter den Metaphyſikern der neuen Zeit zuerſt die politiſchen Materien unterſucht, wenn er in dieſer Unterſuchung vollkommen mit den Empirikern übereinſtimmt, dieſe Uebereinſtimmung gefliſſentlich hervorhebt und ſie als einen Beweis anſieht für die Gültigkeit der politiſchen Theorie. „Es iſt ohne Zweifel," ſagt Spinoza in der Einleitung ſeines politiſchen Tractats, „daß die Staatsmänner weit treffender über die Materien der Politik gehandelt haben, als die Philoſophen, denn ſie hatten die Erfahrung zum Lehrer, und darum lehrten ſie Nichts, was vom Gebrauche des Lebens abweicht." „Als ich mich nun ſelbſt zur Politik wendete, ſo hatte ich nicht die Abſicht, etwas Neues oder Auffallendes, ſondern nur dasjenige, was mit der Praxis vollkommen übereinſtimmt, auf ſichere und zweifelloſe Art (d. h. methodiſch) darzuthun."* — Dieſer Erklärung gegenüber begreife ich in der That nicht, wie Einige Spinozas Tractat über die Politik für ein Parergon, Andere für eine auswärtige Unterſuchung halten können, die mit den oberſten Principien des Syſtems wenig zuſammenhänge und in einem andern Geiſte verfaßt ſei, als die Begriffe der Metaphyſik und Ethik. Was man ernſtlich unterſucht, iſt niemals ein Parergon; was man methodiſch darthut oder, um Spinozas Worte zu gebrauchen, certa et indubitata ratione beweist, iſt immer nach Principien gedacht, und zuletzt

* Tractatus politicus Cap. I., § 2. ibid. § 4.

iſt der Begriff des Menſchen, den Spinoza ſeiner Politik zu Grunde legt, genau derſelbe, den er im Syſteme der Ethik dargeſtellt hat, und er beruft ſich ſelbſt ausdrücklich auf dieſe Vorausſetzung.* Wenn aber im Uebrigen Ethik und Politik in der Darſtellung des menſchlichen Lebens von einander abweichen, ſo wird das nur Solche befremden können, die ſich nicht klar gemacht haben, daß zwiſchen Sittlichkeit und Recht, zwiſchen menſchlicher und bürgerlicher Freiheit ein Unterſchied beſteht, daß dieſer Unterſchied in der dogmatiſchen Philoſophie und beſonders von Spinoza in ſeiner ganzen Schärfe feſtgehalten wird, und daß überhaupt der Staat auf dieſem Standpunkte der Philoſophie nicht begriffen werden kann als die Heimat des Sittlichen. Iſt es nun in der Verfaſſung der dogmatiſchen Philoſophie begründet, daß ſich das Sittliche und Rechtliche ihrer Natur nach ausſchließen können, ſo werden die Begriffe derſelben wohl unterſchieden werden müſſen und die Ethik wird darum niemals im Stande ſein, die Politik einzuſchließen. Das iſt der Grund ihrer Trennung im Spinozismus eben ſo wie in den anderen dogmatiſchen Syſtemen.

Um den Grundbegriff der Politik zu faſſen, dem die Syſteme der neuern Philoſophie angehören, müſſen wir uns jenen naturaliſtiſchen Geiſt zurückrufen, der das Weſen des Dogmatismus bezeichnet und für die Erklärung der Dinge das maßgebende Princip ausmacht. Der dogmatiſche Geiſt nämlich mußte ſeiner urſprünglichen Anlage gemäß das Weſen der Dinge als Subſtanz oder Wirklichkeit, die Wirklichkeit als Natur, die Natur als den Cauſalzuſammenhang der Dinge begreifen und aus dieſem Princip die geſetzmäßigen Ordnungen der Welt erklären. Was von allen Dingen gilt, eben daſſelbe gilt auch von den Menſchen, und das Grundgeſetz der phyſiſchen Erſcheinungen beherrſcht mit gleicher Gewalt die politiſchen. Alſo muß das Weſen des Staats in Uebereinſtimmung gedacht werden mit dem

* Ibid. § 5 ab init.

Geſetze der Wirklichkeit, der Natur, der Cauſalität, oder, um daſſelbe mit anderen Worten zu ſagen, wir müſſen den Staat rein weltlich betrachten, wir müſſen dieſen weltlichen Staat rein natürlich erklären und endlich dieſen natürlichen Staat als eine Wirkung gewiſſer Kräfte oder als Macht begreifen, die mit mechaniſcher Nothwendigkeit erzeugt wird und mit mechaniſcher Nothwendigkeit handelt. In dieſen Beſtimmungen formulirt ſich der eigenthümliche Charakter der neuern Politik, und wir treffen hier denſelben originellen Geiſt der dogmatiſchen Philoſophie, den wir im Begriff der Humanität und der Natur dargethan und von dem antiken, ſcholaſtiſchen und modernen Bewußtſein unterſchieden haben. Denn der Begriff des rein weltlichen Staats widerſpricht dem Mittelalter; der Begriff des rein natürlichen Staats widerſpricht der humaniſtiſchen Politik des kantiſchen Zeitalters, der Begriff des mechaniſchen Staats widerſpricht dem Alterthum.

Sobald die Philoſophie den Staat nur aus weltlichen Bedingungen ableitet, ſo begründet ſie damit die reine Politik, die allen theologiſchen Charakter ausſchließt und ſich mit der Phyſik unter denſelben rationellen Geſichtspunkt begiebt. Wie dieſe nur mit materiellen Factoren rechnet, ſo braucht die reine Politik zu ihrem Facit nur menſchliche Factoren, und beide verzichten für ihren Gebrauch auf die Autorität und Offenbarung eines göttlichen Geſetzgebers. Dieſe Wendung genügt, um den Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſchen Staatsbegriffe des Mittelalters zu entſcheiden, denn die ſcholaſtiſche Politik iſt kirchlich, die reine Politik iſt weltlich, und in dieſem weiten Begriff verhält ſie ſich zunächſt nicht ausſchließend weder zum Alterthum, noch zur neuen Zeit. Allein jene weltlichen Bedingungen, aus denen der Staat hergeleitet wird, ſind näher beſtimmt rein natürliche, darum werden die phyſikaliſchen Begriffe maßgebend für die politiſchen, die Naturgeſetze erklären die Grundgeſetze der Staatsordnung,

und die reine Politik wird in ihrer Fortbildung zu einer Physik des Staates. In diesem Charakter liegt der Unterschied von den modernen Staatsbegriffen, die sich auf die Gesetze der menschlichen Freiheit, nicht auf bloße Naturgesetze gründen, während die natürliche Politik mit der griechischen Anschauung noch übereinstimmt, die das politische Leben ebenfalls als die nothwendige Ausbildung der Menschennatur betrachtet. Aber in den Naturbegriffen selbst unterscheidet sich das antike und das dogmatische Bewußtsein, denn in dem Verstande des letztern besteht die Natur allein in dem Gesetze der Causalität, sie kennt nur Ursache und Wirkung, Kraft und Effect, darum ist der höchste Begriff für ihre Wirksamkeit die effectvolle Thätigkeit und die höchste Bestimmung für ihr Wesen die Macht. Wenn sich aber die Dinge nur als Kräfte zu einander verhalten, so ist ihr Zusammenhang mechanisch, wenn der Zusammenhang der Menschen gleich ist dem Zusammenhang der Dinge, so ist die menschliche Gesellschaft eine Macht, die nach den Gesetzen äußerer Nothwendigkeit entsteht und erhalten wird, so ist die Politik die Mechanik des Staats. Weil sie Politik ist, d. h. im Geiste der Wirklichkeit lebt, darum widerspricht die neue Staatslehre der Scholastik; weil sie Physik ist, d. h. auf Naturgesetzen beruht, darum widerspricht sie der humanistischen Philosophie; weil sie Mechanik ist, d. h. durch das Naturgesetz der Causalität bestimmt wird, darum widerspricht sie dem Alterthum. Denn der antike Staatsbegriff ist organisch, der scholastische kirchlich, der moderne sittlich. Die dogmatische Philosophie nimmt in ihrem politischen Charakter eine ganz andere Richtung, sie beginnt gegenüber dem kirchlichen Staat mit dem weltlichen, sie begründet diese politische Staatsgewalt nicht durch moralische, sondern natürliche Gesetze, sie begreift diesen politischen Naturstaat nicht als Organismus, sondern als Mechanismus, und bestimmt demgemäß seine Verfassung.

Das ist zugleich die innere geschichtliche Fortbildung der dogmatischen Staatsbegriffe. Der Schöpfer der reinen Politik, der den Staat als weltliche Macht auffaßt und aus rein menschlichen Factoren berechnet, ist Machiavelli, der größte Gegner aller scholastischen und patriarchalischen Staatsbegriffe, zugleich ein politischer Denker und Künstler, dessen durchdringendes Genie die reformatorische Krisis in der Politik entscheidet, dessen erfahrener Verstand mehr geeignet war, aus den geschichtlich gegebenen Elementen, als aus den Grundsätzen der Metaphysik, die politischen Nothwendigkeiten, den Charakter und die Bildung weltlicher Herrschaft zu begreifen. Der Schöpfer der naturalistischen Politik, die den weltlichen Staat durch Naturgesetze begründet und den machiavellistischen Gedanken der absoluten Fürstengewalt gleichsam physikalisch beweist, ist Hobbes, der entschiedenste Gegner aller religiösen und moralischen Staatsbegriffe, die er dem rein monarchischen unterordnet. Endlich die mechanische Staatslehre, die nothwendig aus den physikalisch gefaßten Principien der Politik hervorgeht, findet ihren Repräsentanten in Spinoza. Machiavelli erklärt den Staat aus der Geschichte, Hobbes und Spinoza aus der Natur, aber mit dem bemerkenswerthen Unterschiede, daß jener nicht vermochte, den wirklich gesetzmäßigen Staat aus der Natur abzuleiten, während dieser gerade darauf bedacht ist, dem politischen Menschenleben die gleichförmige und ausnahmslose Gesetzmäßigkeit der Natur einzubilden. Jener sucht für den Staat den natürlichen Grund, dieser dagegen die natürliche Verfassung. Machiavelli verhält sich zum Staat als Politiker, Hobbes als Physiker, Spinoza als Mechaniker. Wir finden keinen Ausdruck, der treffender den Geist bezeichnet, womit Spinoza das menschliche Staatsleben betrachtet, und der deutlich genug aus dem Fragment seiner Politik hervorleuchtet. Der Staat erscheint ihm als das geordnete Zusammenleben der Menschen, die Staatsformen gelten ihm daher als die Regeln,

welche den ſocialen Verkehr im Gleichgewicht halten, und die vor Allem darauf bedacht ſein müſſen, jede Ausnahme oder unregelmäßige Bewegung zu verhüten, die jenes Gleichgewicht ſtören könnte. Er möchte den Staat wie eine Maſchine verfaſſen, welche den Gang der menſchlichen Dinge in regelmäßiger Bewegung hält und keinem Theile erlaubt, gegen den Mechanismus des Ganzen zu handeln. Je richtiger die Theile in einander greifen, und je ſicherer ihre Bewegung von Statten geht, um ſo beſſer iſt die Maſchine, um ſo vollkommener iſt die Staatsform. Darum iſt die ſpinoziſtiſche Staatskunſt ſorgfältig und bis in's Einzelne bemüht, die geſellſchaftlichen Einrichtungen ſo zu treffen, daß ſich das Staatsgebäude mit mechaniſcher Sicherheit aufrecht erhält und durch äußere und unfehlbare Mittel geſchützt iſt gegen die möglichen Gefahren. Dieſe Staatsformen gleichen Feſtungsplänen, und ihre Einrichtungen ſind Fortificationen, die mit aller möglichen Umſicht ausgedacht ſind gegen feindliche Störungen. Denn die einzige Gefahr, welche der ſpinoziſtiſche Staat fürchtet, iſt der gewaltſame Angriff; die einzige Sicherheit, die er ſucht, iſt darum der gewaltſame Schutz.

Plato dachte im Geiſte ſeiner Naturanſchauung den Staat als einen vollendeten Organismus, in dem die Zwecke des menſchlichen Lebens auf eine normale und unfehlbare Weiſe verwirklicht werden. Spinoza denkt im Verſtande ſeines Naturbegriffs den Staat als einen vollendeten Mechanismus, in dem die Kräfte des menſchlichen Lebens friedlich verbunden werden und eine geſicherte Coexiſtenz führen. Beide ſind bemüht, das Staatsgebäude vollkommen im Sinne der Natur zu entwerfen, den ſie in entgegengeſetzten Richtungen begreifen.

Die einzig gültige Vorausſetzung für ein vernünftiges Syſtem der Politik iſt der wirkliche Menſch, deſſen wahres Weſen nicht durch einen utopiſtiſchen Begriff der Moral oder durch ein Dogma der Religion, ſondern durch die Erkenntniß der Natur allein be-

ſtimmt werden kann.* Da nun alle Geſellſchaftsverhältniſſe in Rechten beſtehen, welche das richtige Zuſammenleben der Individuen ermöglichen, ſo muß man die Natur als die Quelle betrachten, woraus der wahre Rechtsbegriff fließt. Das durch die Naturgeſetze begründete Recht iſt das Naturrecht im Unterſchiede von jenen äußerlich autoriſirten Rechten, welche der geſchichtliche Gang der Dinge zufällig gebildet oder moraliſche und religiöſe Geſetzbücher willkürlich vorgeſchrieben haben. Wenn nun die Politik auf ihrem erſten Geſichtspunkt den moraliſchen Charakter ausſchließt, und den rein natürlichen annimmt, wenn ſie in der Natur den einzig normalen und gültigen Geſetzgeber anerkennt, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie im Naturrecht ihre fundamentale Beſtimmung, gleichſam das Princip ihrer ganzen Logik findet.

1. Das Naturrecht.

Was iſt Naturrecht? Offenbar das Recht, welches die Natur hat, und das ſie kraft ihrer Geſetze den Dingen giebt, denn jedes Recht iſt eine geſetzmäßige Beſtimmung. Die Naturgeſetze beſtehen in der Cauſalität, vermöge deren Gott oder die Natur die einzige freie Urſache aller Dinge, und jedes einzelne Ding eine Wirkung gewiſſer Urſachen, eine Urſache gewiſſer Wirkungen bildet. Mithin iſt kraft ihrer Geſetze die Natur die abſolute Macht, das in allen Dingen wirkende Vermögen, und jedes einzelne Ding eine relative oder beſchränkte Macht, d. h. ein Maß beſtimmter Kräfte.** Aber die Geſetze der Natur ſind nicht willkürliche Verordnungen, ſondern nothwendige und ewige Geſetze, die aus dem Weſen Gottes ſelbſt folgen. Darum iſt Alles, was durch dieſe Geſetze geſchieht, eine unabänderliche,

* Tract. pol. Cap. I., § 1 et 2.

** S. Vorleſung 23, S. 401.

alſo richtige, und ſomit rechtmäßige Beſtimmung. Denn was niemals ungültig gemacht werden kann, muß offenbar als ein ewiges Recht angeſehen werden. Jene Macht mithin, die der Natur ſelbſt und allen ihren Erſcheinungen nach göttlichen Geſetzen zukommt, iſt kein Lehen, ſondern Eigenthum, ein nothwendiges, gegen jeden willkürlichen Eingriff geſichertes Vermögen, alſo Machtvollkommenheit, deren Begriff unmittelbar den Charakter der Rechtskraft einſchließt.* In der Natur giebt es kein anderes Geſetz, als das nothwendige Wirken, alſo kein anderes Recht, als das wirkende Vermögen. Darum iſt die Macht der Dinge der einzig mögliche Sinn des Naturrechts: Naturmacht iſt Recht, und Recht iſt Naturmacht, dieſe beiden Begriffe bilden eine mathematiſche Gleichung. Denn Recht iſt unter allen Umſtänden das Vermögen, irgend etwas zu thun, alſo immer eine Macht; ohne dieſe wäre das Recht eine nichtige Beſtimmung, ein Name ohne gültigen Inhalt. Aber eine blos geliehene Macht iſt zufällig, denn ſie iſt von außen gegeben und verlierbar, denn ſie iſt von fremden und beweglichen Bedingungen abhängig: darum iſt ſie immer ein problematiſches, nie ein vollkommenes Recht; ſie iſt eine Schuld oder ein relatives Recht, welches ungültig gemacht werden kann, und darum den Begriff des Rechts nicht erfüllt. Das wirkliche Recht beſteht mithin in einer Macht, die nicht geliehen, ſondern mit dem Weſen ſelbſt als ein nothwendiges Attribut verknüpft oder in deſſen eigenthümlicher Natur gegründet iſt. Nur die Naturmacht iſt Machtvollkommenheit. Das machtloſe Recht iſt nichtig. Das Recht einer geliehenen Macht iſt problematiſch. Das Recht allein der Naturmacht iſt wirklich. Um Spinozas Rechtsbegriff zu widerlegen, müßte man daher zeigen, daß es ein Recht ohne Macht und eine Macht ohne Natur giebt. Denn er beſtimmt

* Tract. pol. Cap. I. § 2 et 3.

den Rechtsbegriff zunächst durch die vollkommene oder göttliche Macht und diese durch die natürliche: „Unter dem Rechte der Natur verstehe ich die Naturgesetze selbst oder die Regeln, wonach Alles geschieht, d. i. die eigene Macht der Natur, und darum erstreckt sich in der ganzen Natur und folglich in jedem einzelnen Individuum das natürliche Recht so weit als die Macht: was mithin jeder einzelne Mensch kraft seiner Naturgesetze vollbringt, das thut er mit absolutem Naturrecht, und sein Recht auf die Natur wiegt nach dem Maße seiner Macht.“ *

Also Recht und Naturmacht sind identisch. Jedes Ding schließt ein bestimmtes Vermögen in sich und beschreibt nach dem Maße seiner Kräfte eine bestimmte Sphäre von Wirkungen. Weil ein solches Vermögen in jedem Dinge existirt, darum ist in der Natur nirgends ein vollkommenes Unvermögen oder eine absolute Ohnmacht. Weil alle Wirkungen eines Dinges in seinem Wesen oder in dem Quantum seiner Vermögen begründet sind und mit Nothwendigkeit daraus folgen, darum giebt es in der Natur keinen Mißbrauch der Kräfte. Endlich, weil in jedem Dinge die Naturmacht beschränkt ist, darum sind auch seine Wirkungen beschränkt nach Beschaffenheit und Größe, und kein Wesen kann leisten, was seine Kräfte überschreitet. Da nun das Recht in der Natur gleichkommt der Macht der Dinge, so ist das Unrecht gleich der Ohnmacht oder dem Unvermögen, und es giebt daher im Sinne der Natur weder einen rechtlosen noch rechtswidrigen Zustand, sondern nur Rechtsschranken, die mit den Naturschranken der Dinge zusammenfallen. Jede bestimmte Kraft schließt andere Kräfte, jedes bestimmte Recht andere Rechte aus. Unrecht im Sinne der Natur bedeutet daher die Abwesenheit oder den Mangel bestimmter Rechte, weil Recht im Sinne der Natur nur die Anwesenheit oder Existenz bestimmter

* Tract. pol. Cap. II., § 4.

Rechte bezeichnet. Jemand hat Unrecht, das heißt: er entbehrt gewiſſer Rechte, weil er gewiſſer Kräfte entbehrt, ohne welche jene Rechte nicht ausgeübt werden können. Man darf von dem ſchwachen Geiſte keine Weisheit, und von dem kranken Körper keine Geſundheit verlangen. Iſt darum die Thorheit ein Unrecht? Eben ſo wenig und eben ſo ſehr als die Krankheit. In beiden Fällen iſt es der Mangel an Kraft, alſo die Schranke des Weſens oder die Naturbeſchaffenheit ſelbſt, welche dem Einen das Recht auf die Geiſtesſtärke, dem Andern auf das körperliche Wohlleben verbietet. Wenn die Geiſteskräfte Naturbeſtimmungen ſind, ſo iſt die Dummheit von Natur eben ſo berechtigt als die Weisheit, und bei allem ſonſtigen Unterſchiede, der zwiſchen einem Sokrates und einem Euthyphron, zwiſchen dem genialen und beſchränkten Verſtande exiſtirt: ihre naturrechtliche Stellung iſt inſofern dieſelbe, als es dem Einen eben ſo erlaubt ſein muß, ſeine Fähigkeiten zu offenbaren, als dem Andern ſeine Defecte. Aber wird nicht dadurch von Seiten des Rechtes ſelbſt der menſchlichen Schlechtigkeit ein maßloſer Spielraum eröffnet? Im Gegentheil, da alle Schlechtigkeit von Natur beſchränkt und mangelhaft iſt, ſo muß ſie ſich von ſelbſt mit einem dürftigen Gebiete begnügen und ſogar ihre Anmaßungen ſind elend. Das Recht, welches ſie hat und ausübt, iſt das eines Naturfehlers, den man gewähren laſſen muß, weil die Erbitterung dagegen werthlos und ohnmächtig wäre. Die Naturfehler gewinnen dabei Nichts, wenn ſie Rechte heißen, denn ihre Geltung und ihr öffentliches Anſehen bleibt daſſelbe, als ob ſie wie Unrechte behandelt würden. Oder vermehrt es etwa den Werth jenes aufgeblaſenen Thoren, der uns beunruhigt, wenn wir die Dummheit für ſeine Eigenſchaft halten? Vielmehr beruhigen wir uns über ſeinen feindſeligen Eifer, und gönnen ihm von jetzt an ſeine Naturrechte.*

* Tract. polit. Cap. II. § 18 sub fin.

Es giebt mithin im reinen Naturſtande kein wirkliches Unrecht, weil kein Vermögen dafür exiſtirt oder weil es hier keine Geſetze giebt, die verletzt werden können. Denn Unrecht läßt ſich überhaupt nur an Geſetzen verüben, aber in der Natur geſchieht Alles geſetzmäßig, und die Naturgeſetze handeln immer richtig. Darum iſt auch im menſchlichen Naturſtande Alles Recht, was die Geſetze der menſchlichen Natur verlangen und die Kräfte derſelben vollbringen. Was verlangen jene Geſetze? Die Herrſchaft der Affecte. Wie äußern ſich dieſe Kräfte? In der Macht der Affecte oder in der Energie, womit die Gemüthsbewegungen wirken. Und die Affecte ſelbſt bilden in ihrer Mannigfaltigkeit die Variation eines einzigen Themas, nämlich der menſchlichen Selbſtliebe, die bejaht, was ſie erhebt, und verneint, was ſie erniedrigt. Alle Leidenſchaften ſind ſelbſtſüchtige Gewalten, und der Menſch, indem er ihnen folgt als den Geſetzen ſeiner Natur, iſt ein geborener Egoiſt. Die Moraliſten nennen ihn darum böſe oder ſündhaft; aber ſie können die Sache nicht ändern, ſo ſehr ſie dieſelbe auch beklagen, und das Naturgeſetz nicht umſtoßen, ſo ſehr ſie daſſelbe auch tadeln. Wenn man die Leidenſchaften ohne Leidenſchaft betrachtet, ſo muß man geſtehen, daß ſie natürliche Aeußerungen ſind, die nothwendig erfolgen und eben ſo wenig als andere Naturerſcheinungen eingeſchüchtert oder vertrieben werden, indem man ihnen heftige und ſchlimme Worte zuruft. Im Gegentheil beweiſen jene, die mit ſo viel Eifer und Hitze gegen die menſchlichen Leidenſchaften reden, ſchon in Geberde und Ton, wie ſehr ſie ſelbſt den Leidenſchaften unterliegen, und, da ſie immer diejenigen am meiſten verwünſchen, die ihrer eigenen Selbſtliebe am gefährlichſten ſcheinen, ſo ſieht man wohl, wie ſelbſtſüchtig zugleich die Leidenſchaften derer ſind, die ſich gegen die Leidenſchaften erhitzen.

Das Naturrecht des Menſchen beſteht daher in den Affecten, und es gilt, ſo weit ſich die Herrſchaft derſelben ausdehnt. Die

Grenze der Macht iſt auch die Grenze des Rechts, und Alles, was ein Individuum mit ſeinen natürlichen Kräften ausführen kann, liegt innerhalb ſeiner Rechtsſphäre. Da nun Jeder zufolge ſeiner Natur ſelbſtſüchtig handelt, ſo wird er ſeine Macht und ſein Recht ſo viel als möglich zu erweitern und darum das Vermögen der Anderen einzuſchränken ſuchen. Jede ſelbſtſüchtige Handlung iſt eine feindliche, ſie bejaht nur den eigenen und verneint allen fremden Vortheil. Daraus folgt, daß die Menſchen von Natur einander feindlich ſind, und daß mithin der urſprüngliche Rechtszuſtand im Kampfe Aller mit Allen beſteht, denn nach dem Naturrecht iſt Jeder ſich ſelbſt der Nächſte, und die Fremden gelten als Feinde. Das Recht der Feinde iſt der gegenſeitige Kampf, worin jeder Einzelne ſeine Kraft, ſo weit es geht, gegen die Anderen braucht und durch deren Vernichtung den Spielraum des eigenen Daſeins erweitert. Deshalb iſt der natürliche Rechtszuſtand der Menſchen nicht der Friede, ſondern der Krieg, nicht das goldene Zeitalter der Poeten, ſondern die ungebändigte Selbſtſucht der rohen Natur, ein wildes Chaos ringender Kräfte, wo ſtatt der Vernunft die Begierden herrſchen.

Aber dieſer Zuſtand des reinen Naturrechts kann ſich unmöglich halten, denn es liegt in dem Kampfe Aller mit Allen ein Widerſpruch, der im Sinne des Naturrechts ſelbſt nicht ertragen werden kann und der es überhaupt unmöglich macht, daß in der Wirklichkeit jemals eine ſolche vollkommene Atomiſtik des menſchlichen Lebens ſtattfindet; denn das Naturrecht will die Selbſterhaltung der Individuen, der Kampf dagegen deren gegenſeitige Vernichtung: dort ſucht jeder Einzelne ſein Daſein zu ſichern und zu genießen, hier dagegen wird er bedroht und gefährdet. An die Stelle der Sicherheit tritt die Furcht; an die Stelle des Genuſſes die Gefahr, und wenn der Zuſtand des Rechts für jeden Einzelnen die größtmögliche Macht verlangt, ſo erzeugt im Gegentheil der Zuſtand des Kampfes die größt-

mögliche Ohnmacht. Denn was kann ohnmächtiger sein, als ein fortwährend bedrohtes und von Furcht bewegtes Dasein? Der Kampf ist mithin die Verneinung des Naturrechts und darum verlangt dieses nothwendig dessen entschiedene Aufhebung. So lange die Menschen einander bekämpfen, sind alle Rechte problematisch. Kategorische Geltung gewinnen sie erst in dem sichern Leben und dieses ist nur möglich in der friedlichen Verbindung. Unsicher war das menschliche Leben, so lange es im gewaltsamen Kampfe begriffen war, wo sich die Kraft jedes Einzelnen mit ausschließender Selbstsucht geltend machte und das Naturrecht rein atomistisch gebraucht wurde. Sicher dagegen wird das menschliche Leben, wenn sich die selbstsüchtigen Kräfte vereinigen und auf diese Weise einen Zustand gemeinsamer Macht und gemeinsamer Rechte bilden. Nur das gemeinsame Recht ist sicher, und nur das sichere ist wirklich. Darum kann ein wirkliches Naturrecht nicht in dem isolirten Individuum, sondern allein in der Gesellschaft stattfinden, und diese muß daher als der einzig mögliche und gültige Rechtszustand betrachtet werden.

2. Das Staatsrecht.

Was ist die Gesellschaft? Eine Menge von Individuen, die sich nicht mehr bekämpfen, sondern vertragen, und also eine gemeinsame Macht bilden, die über den Einzelnen steht und darum das Recht hat, sie zu beherrschen. Die Gesellschaft ist also die naturrechtliche Verbindung der Menschen oder die Herrschaft einer Menge. Damit wird die Herrschaft des Individuums gebrochen und der Macht desselben die feste Schranke gesetzt; der Streit der menschlichen Naturkräfte ist geschlichtet und der Grund gelegt für eine bürgerliche Lebensordnung.

Unter der Herrschaft einer Menge (imperium multitudinis) verstehen wir den Staat überhaupt oder die Macht eines allgemeinen und gesetzmäßigen Willens über den einzelnen, also

ein Verhältniß, das in jedem Staatsleben die elementare Voraussetzung bildet und ohne welches der Staat in keiner Form existiren kann. Es soll daher mit dieser Formel jetzt keine bestimmte Staatsform hervorgehoben, sondern das bürgerliche Leben überhaupt von dem natürlichen unterschieden werden. Das natürliche Leben ist die Herrschaft der Begierde, also die ungezähmte Macht des Individuums; das bürgerliche Leben ist die Herrschaft der Vielen, also die Unterordnung der Einzelnen. Was nun den Uebergang betrifft von jenem Zustande in diesen, die Verwandlung nämlich des status naturalis in den status civilis, des Naturrechts in Staatsrecht, so liegt hier für die Naturalisten der Politik ein sehr bedenkliches Dilemma, und wenn wir nicht irren, so ist Spinoza der Einzige gewesen, der diese Schwierigkeit erkannt und den möglichen Ausweg gesucht hat.

Es ist nämlich klar, daß sich Naturrecht und Staatsrecht im Grunde gegenseitig ausschließen, denn jenes besteht in der Herrschaft, dieses in der Unterordnung der Einzelnen. Wie lassen sich diese entgegengesetzten Zustände vermitteln? Wenn man mit dem Staatsrechte Ernst macht, so ist zu fürchten, daß man das Naturrecht aufgiebt, und umgekehrt, daß man den Staat, wenn man ihn ernstlich auf die Naturrechte der Individuen gründen will, in das Naturleben selbst zurückführt. Die dogmatische Politik beweist in hervorragenden Beispielen diese beiden Extreme: das erste in Hobbes, der das Naturrecht durch das Staatsrecht vernichtet, und das andere in J. J. Rousseau, der das Staatsrecht in die Naturrechte auflöst; sie verfehlt in beiden den Uebergang vom status naturalis in den status civilis, weil sie in Hobbes den Naturzustand vollkommen und in Rousseau gar nicht verläßt. Spinoza, in der Mitte jener beiden politischen Gegenfüßler, sucht nach der richtigen Vermittlung dieser Extreme, und sein Staatsbegriff bildet den Uebergang von Hobbes zu Rousseau. Es ist unmöglich, die Naturgesetze umzustoßen, darum

iſt es unmöglich, die Naturrechte zu vernichten. Das war die auffallende Ungereimtheit in der Politik von Hobbes, die ſich auf die Naturgeſetze beruft und dennoch die Naturrechte der Individuen innerhalb der Staatsſphäre vollkommen verleugnet oder wenigſtens durch einen willkürlichen Vertrag aufhebt. Ein ſolcher Vertrag iſt nach den vorausgeſetzten Principien eine ganz unbegreifliche Handlung. Spinoza denkt in dieſem Punkte folgerichtiger, als ſein Vorgänger: es ſteht ihm feſt, daß die Naturrechte eben ſo wie die Naturgeſetze ewige Gültigkeit haben, und daß man ſie nicht durch irgend eine Uebereinkunft ſuspendiren könne. Der Staat gilt ihm daher nicht als das aufgehobene, ſondern als das verwirklichte Naturrecht oder als die nothwendige Folge und Form des naturrechtlichen Lebens. Nicht die rechtliche, ſondern nur die gefährliche Seite des Naturzuſtandes ſoll im Staate aufgehoben, nicht das Recht, nur der Kampf der Individuen ſoll hier ſuspendirt werden: darum iſt der einzige Unterſchied zwiſchen dem naturrechtlichen und ſtaatsrechtlichen Leben die Sicherheit des Daſeins.

Das ruhige und geſicherte Leben iſt bei Spinoza der höchſte Zweck, den die Geſellſchaft erſtrebt, oder, um uns in dieſem Falle genauer als der Philoſoph ſelbſt auszudrücken, das Streben nach Sicherheit iſt der alleinige Grund, aus dem die Geſellſchaft folgt, und dieſes Streben iſt eine naturgeſetzliche Nothwendigkeit. Wenn nämlich in der Natur Alles nach Selbſterhaltung ſtrebt, ſo wird auch von den Naturrechten ſelbſt eben daſſelbe gelten müſſen. Nun iſt der geſicherte Rechtszuſtand nur in der Geſellſchaft oder im Staate möglich, darum iſt dieſer eine nothwendige Folge der Naturgeſetze, denn er bildet das wirkliche Daſein der Naturrechte, die problematiſch und mehr eingebildet als reell ſind, ſo lange ſie im atomiſtiſchen Naturzuſtande von der Macht des Einzelnen abhängen. Daher kommt es, daß in der ſpinoziſtiſchen Politik der Staat ſich weniger auf die willkürlichen

Verträge, als auf die nothwendigen und naturgemäßen Verbindungen der Menschen gründet, und nicht in dem übertragenen, sondern in dem natürlichen Rechte der Gesellschaft besteht.*

Daraus folgt von selbst, daß es diesem so begründeten und berechtigten Staate nicht möglich sein wird, aus den Menschen andere Wesen zu machen, als sie von Natur sind, und etwa die Naturgesetze in Hinsicht der Humanität zu übertreffen. Denn er bildet die gegenseitige Beziehung der Individuen nur im Sinne der äußeren Legalität, aber er bringt sie in kein moralisches oder gemüthliches Verhältniß: sie bleiben eben so selbstsüchtig und im Grunde feindselig gegen einander gesinnt, als im Naturzustande; sie begeben sich nur des gegenseitigen Kampfes, weil sie die Furcht und Gefahr los sein wollen; sie verbinden sich in dem selbstsüchtigen Interesse der Sicherheit mit einander und handeln im Uebrigen nach ihren Affecten in dem gebundenen Rechtszustande des Staates eben so, als in dem ungebundenen der Natur. Spinoza selbst giebt ausdrücklich diese wichtige und consequente Erklärung: „das Naturrecht der Einzelnen, wenn man die Sache richtig erwägt, wird im Staate nicht aufgehoben. Der Mensch nämlich handelt sowohl im natürlichen, als im bürgerlichen Leben nach den Gesetzen seiner Natur und sorgt für das eigene Wohl. Der Mensch, behaupte ich, wird in beiden Zuständen von Hoffnung und Furcht geleitet, das Eine zu thun, das Andere zu lassen; aber der hauptsächliche Unterschied zwischen Natur und Staat besteht darin, daß im Staate Alle dasselbe fürchten und daß darum bei Allen die Sicherheit als dasselbe Interesse und Lebensprincip gilt.“**

Wenn demnach der Staat nicht die vertragsmäßig bestimmte, sondern die naturrechtlich verfaßte Gesellschaft ist, so ergeben sich

* Imperii Jus nihil est praeter ipsum naturae Jus. Tract. pol. Cap. III. § 2. Cf. Cap. V. § 1. 2.

** Tract. pol. Cap. III § 3.

aus dieſem Begriff ſeine Grenzen, Functionen, Formen. Da im Staate das menſchliche Naturrecht kategoriſch verwirklicht wird, ſo kann dieſer niemals die Naturrechte der Individuen aufheben, ſondern nur ſo weit beſchränken, als es die Sicherheit Aller und ſeine eigene Exiſtenz verlangt. Das Naturrecht des Staates iſt ſeine Selbſterhaltung, und dieſe beſteht darin, daß die Geſetze herrſchen und die Individuen gehorchen. Dem Staatsgeſetz gegenüber werden die Individuen Unterthanen, und da ſie Alle gezwungen ſind, den Geſetzen zu gehorchen, ſo empfangen ſie hiedurch den Charakter politiſcher Gleichheit und werden in dieſer Rückſicht Bürger. Das Recht der Geſetze iſt mithin, ſich unbedingt aufrecht zu erhalten und im Nothfall den Gehorſam der Bürger zu erzwingen. Darum dürfen ſie nur ſolchen Gehorſam verlangen, der ſich erzwingen läßt, und wenn es im Menſchen ein Vermögen giebt, das jedem äußern Zwange widerſtrebt und entflieht, ſo können hierauf die Geſetze nicht einwirken, und das Staatsrecht findet an dieſer Stelle ſeine Grenze. Nun können niemals Geſinnungen, ſondern nur Handlungen erzwungen werden und auch nur ſolche Handlungen, die ſich auf die äußere Rechtsordnung beziehen und bei denen es gleichgültig iſt, was das Individuum ſonſt denkt. Mithin erſtreckt ſich die Rechtskraft der Staatsgeſetze nur auf das Gebiet der Handlungen, die in die äußere Rechtsordnung gehören, und die ganze Sphäre der menſchlichen Geſinnung iſt nach ihrer natürlichen Beſchaffenheit frei von jedem Zwange, und darum nach ihrem rechtlichen Charakter unabhängig von jedem Staatsgeſetze. Die menſchliche Geſinnung äußert ſich in Urtheilen und Gefühlen, in Wiſſenſchaft und Glaube, in Philoſophie und Religion, in Lehre und Cultus. Dieſe Aeußerungen des menſchlichen Geiſtes fallen nicht in die Sphäre der legalen Handlungen, und darum gehören ſie nicht in das Rechtsgebiet des Staates. Sie können nicht befohlen werden, weil ſie nicht erzwungen werden können, und wenn man es ver-

ſuchte, ſo würde damit der Staat den freien Gebrauch der menſchlichen Kräfte aufheben, das Naturrecht confisciren, und hierdurch am meiſten ſeinen eigenen Beſtand gefährden. Vielmehr müſſen die Theorien dem Staate gleichgültig ſein, weil ſie niemals ſeine Sicherheit bedrohen, außer wenn man ſie unterdrückt. Und vor Allem muß die Religion in dem menſchlichen Gemüthe ihr freies und unberührtes Stillleben führen, ſie darf weder dienen noch herrſchen, weder als Cultus mit den öffentlichen Handlungen, noch als Glaube mit den Staatsgeſetzen vermiſcht werden. Denn die Religion iſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott, und der Staat iſt das Verhältniß der Menſchen unter einander. Was wäre die Erkenntniß und Liebe Gottes, wenn ſie einen Theil bilden müßte in dem Mechanismus einer äußerlichen Rechtsanſtalt?*

Das ſociale Leben oder der Rechtsverkehr der Individuen iſt vollkommen unabhängig von den wiſſenſchaftlichen und religiöſen Meinungen; eben ſo iſt Wiſſenſchaft und Religion und damit das geſammte Geiſtes- und Gemüthsleben des Menſchen unabhängig von der naturrechtlichen Verfaſſung der Geſellſchaft. Der ſpinoziſtiſche Staat iſt kein platoniſcher, der durch Philoſophen regiert wird, kein kirchlich-ſcholaſtiſcher, der ſich auf religiöſe Ueberlieferungen gründet, und von Prieſtern abhängt, auch kein deſpotiſcher im Sinne von Hobbes, der die Geſinnungen der Menſchen beherrſcht, das Recht auf die Geiſter uſurpirt und die Religion als eine politiſche Maßregel entſcheidet: er bildet keine Erziehungsanſtalt weder für die Weisheit noch für den Glauben, ſondern eine reine Rechtsordnung, die das äußere Leben ſichert und die Gewalt hat, jeder Verletzung der Geſetze zu begegnen. Aufgerichtet gegen die natürliche Unſicherheit und

* Tract. polit. Cap. III. § 8—10. Cap. VI. § 40. Cap. VII. § 26.

Noth des menſchlichen Lebens, beſchränkt ſich dieſer Staat darauf, das rechtskräftige Mittel der Nothwehr zu ſein, wodurch das friedliche Zuſammenleben der Menſchen erzwungen und die Auflöſung der bürgerlichen Geſellſchaft in den geſetzloſen Naturzuſtand verhindert wird.

Das Staatsrecht iſt gemeinſames Naturrecht. Darum erſcheint es in der Form des Geſetzes, welches Gehorſam fordert, während das atomiſtiſche Naturrecht die Begierde des Einzelnen war, die ausſchließend ihre ſelbſtſüchtige Befriedigung ſucht. Die Begierden ſind von Natur gleichberechtigt, und das größere Recht muß erſt errungen werden durch die größere Macht, deren allein gültiger Beweis der glücklich beſtandene Kampf iſt. Dagegen das Geſetz iſt von vornherein mächtiger als das Individuum, das ihm widerſtrebt, denn es iſt ein gemeinſamer Wille und eine öffentliche Gewalt: darum iſt es kein fragliches, ſondern ein entſchiedenes Recht, und jede widergeſetzliche Handlung ein entſchiedenes Unrecht. Unrecht mithin iſt ein bürgerlicher Begriff, denn er entſteht erſt mit der Geſellſchaft, die dem Individuum als naturrechtliche Maſſe gegenübertritt, während im reinen Naturzuſtande eigentlich nicht von Unrecht geredet werden konnte, weil es hier kein endgültiges oder überhaupt entſchiedenes Recht gab. Erſt im Staate wird das Recht kategoriſch, weil es als gemeinſame oder anerkannte Macht auftritt. Was mit dieſem Recht übereinſtimmt, iſt im Sinne des Staates gerecht, und ungerecht, was ihm zuwiderhandelt. Jede Handlung, welche die Gerechtigkeit befördert, iſt ein Verdienſt, und Verbrechen iſt jede, die ſie verletzt. Daraus erklärt ſich der wahre Werth dieſer geläufigen Worte: ſie bezeichnen weder natürliche, noch ſittliche, ſondern ſociale Begriffe, deren relativer Inhalt abhängig iſt von dem Intereſſe der Geſellſchaft, und dieſes Intereſſe iſt kein moraliſcher Weltzweck, ſondern das Gemeinwohl und die nützliche Lebenspraxis.

Aus dem Begriffe des Staates ergeben ſich ſeine Functionen: er iſt die naturrechtliche Geſellſchaft, alſo ſind ſeine Functionen die Ausübungen des Naturrechts, und was früher im status naturalis das Individuum aus eigener Machtvollkommenheit und zum eigenen Beſten gethan hatte, daſſelbe übt jetzt im status civilis die Geſellſchaft im Namen und Intereſſe Aller. Wenn früher das Individuum ſeinen Vortheil gut und ſeinen Schaden böſe genannt hatte, ſo wird jetzt der Staat entſcheiden, was Allen gut und böſe iſt, d. h. er wird die Geſetze geben und interpretiren. Hatte vorher der Einzelne kraft ſeines Naturrechts jede Verletzung gerächt, ſo wird jetzt der Staat dieſes Recht übernehmen und die Geſetzesverletzungen rächen, d. h. er wird richten und ſtrafen. Endlich, wenn im Naturzuſtande das Individuum nach ſeinem Willen gelebt hatte, ſo wird der Staat das bürgerliche Leben nach den Geſetzen einrichten, d. h. er wird die öffentliche Ordnung ſchützen und regieren. Aus dem Naturrechte des Staates folgt mithin, daß er eine geſetzgebende, richtende, regierende Macht bildet.

Dieſe Functionen müſſen in jedem Staate ausgeübt werden, denn ohne dieſelben iſt überhaupt eine bürgerliche Lebensordnung unmöglich. Nur darin unterſcheiden ſich die Arten des Staatslebens, wer darin die höchſte Gewalt ausmacht, oder in weſſen Händen die geſetzgebende, richtende, regierende Macht ruht.

Unter den Arten des Staatslebens verſtehen wir deſſen verſchiedene Formen oder Verfaſſungen, und dieſe ſind natürlich denſelben Grenzen unterworfen, wie die Staatsrechte. Indem nun die ſpinoziſtiſche Politik allein auf den naturrechtlichen Staat oder auf den Mechanismus des Rechts im bürgerlichen Leben bedacht iſt, ſo muß ſie nothwendig alle Staatsformen ausſchließen, die dem Weſen des Naturrechts widerſprechen. Die Natur des Staates verlangt die öffentliche Sicherheit, und dieſe beſteht im gemeinſamen Recht und in der gemeinſamen Macht. Wie die

Natur ſelbſt ein untheilbares Ganze bildet, ſo muß auch das Recht der Natur eine untheilbare Macht ſein, und da das Naturrecht der Geſellſchaft vom Staate ausgeübt wird, ſo darf dieſer ſeine Gewalten nicht theilen, ſondern muß dieſelben zu einer Macht vereinigen. Die gemeinſame Macht darf nicht vereinzelt und die vereinigte darf nicht getrennt werden. Darum wird die Politik Spinozas den gemeinſamen und einmüthigen Charakter der Staatsgewalt in keiner Weiſe beeinträchtigen und dieſelbe weder iſoliren noch theilen. Die Staatsgewalt iſt iſolirt, wenn ſie auf der ausſchließlichen Macht eines einzelnen Individuums beruht; ſie iſt getheilt, wenn ſich die weſentlichen Functionen der ſouveränen Staatsmacht trennen, ſo daß von einem andern Element der Geſellſchaft die geſetzgebende Gewalt, von einem andern die regierende ausgeht. Der Staat, der von der Macht des Einzelnen abhängt und von dem fürſtlichen Belieben geleitet wird, iſt despotiſch. Der Staat, deſſen geſetzgebende Gewalt, unabhängig von der regierenden, durch eine beſondere Macht dargeſtellt wird und ſich in einem ſelbſtändigen Organ äußert, iſt repräſentativ. Die despotiſche Monarchie bildet den Staatsbegriff von Hobbes, die repräſentative den von Montesquieu. Die ſpinoziſtiſche Politik ſchließt beide von ſich aus; ſie bekämpft den erſten, den ſie unmittelbar vor ſich hat, und ignorirt den andern, den ſie nicht kennt, da er außerhalb ihres Horizontes liegt und einer ſpätern Epoche angehört. Die Aufgabe mithin eines richtigen Staatsſyſtems, wie ſie ohne Zweifel dem Geiſte Spinozas vorgeſchwebt hat, beſteht darin: die Gewalten zu concentriren, ohne die Rechte zu beeinträchtigen, oder den abſolutiſtiſchen Charakter der einmüthigen Staatsmacht mit dem Rechtsprincip der gemeinſamen zu verbinden. Denn der Despotismus eines Hobbes iſt kein Staat, ſondern ein Individuum, deſſen Naturrechte allein gelten, und wenn es einem Einzelnen frei ſteht, Alles Mögliche zu thun, ſo iſt die Sicherheit

der Anderen auf das Höchste gefährdet und eine naturrechtliche Gesellschaft unmöglich. Eine solche Verfassung, wenn man das Wort hier brauchen kann, erreicht im Grunde gar nicht den status civilis, sondern bleibt im Naturzustande befangen und muß als der Sieg des Stärksten, d. h. als ein Act im Kriege Aller mit Allen angesehen werden. Aber der Staat ist seinem Begriffe nach eine friedliche Macht, die nicht durch Kriegsrecht entschieden werden darf; seine Lebensordnung ist der gesicherte Rechtszustand; seine Unterthanen sind Bürger, nicht Sclaven, und seine Herrscher sind nicht Tyrannen, sondern Obrigkeiten.*

Mithin sind nur die Staatsformen berechtigt, in denen die höchste Gewalt nicht durch Unterdrückung, sondern durch die Uebereinstimmung Aller gebildet wird, und deren Träger nicht als der Herr, sondern als das Organ der Gesellschaft handelt. Dieses Organ, welches die gemeinsame und einmüthige Staatsgewalt ausmacht, kann durch Viele, durch Einige, durch Einen repräsentirt werden. Die Vielen sind das Volk und dessen Versammlung, die Einige sind die Patricier und deren Senat, der Eine ist der Fürst mit seinen Ministern. Die Regierung des Volks bildet die Demokratie, die Regierung des Patriciats bildet die Aristokratie, die des Fürsten die Monarchie. Unter allen drei Regierungsformen kann ein geregeltes und sicheres Staatsleben Statt finden, obwohl sie nach der Natur ihrer Verfassung und bei der Beschaffenheit der menschlichen Charaktere nicht denselben Grad von Festigkeit haben. Denn in der Demokratie ist die Staatsmacht dem Wechsel der Personen ausgesetzt, und darum die Rechtsordnung den Störungen und Perturbationen Preis gegeben; in der Monarchie dagegen ist das Staatsleben fortwährend bedroht von der Gefahr des Despotismus. Dort ist die Staatsgewalt zu massenhaft, um einmüthig, und

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

hier zu vereinzelt, um gemeinsam zu bleiben. Aus diesem Grunde mag Spinoza für die gegebenen Verhältnisse die Aristokratie vorgezogen haben als die solideste Staatsform und die richtige Mitte gleichsam der beiden anderen; wenigstens führt er diese Verfassung mit Vorliebe aus, während er bei der Monarchie nur darauf bedacht ist, den Staat gegen die Möglichkeit des Despotismus zu befestigen. Wenn in der Monarchie eines Hobbes der Wille des Fürsten das rechtsgültige Gesetz war, so soll nach dem Begriff, welchen Spinoza von der Monarchie hat, das umgekehrte Verhältniß Statt finden, und das rechtmäßige Gesetz allein den Willen des Königs ausmachen. Darum muß die königliche Macht durch die des Volkes zugleich beschränkt und geschützt werden. Sie wird geschützt durch das Volksheer und beschränkt durch den Volksrath, der zwar vom Könige selbst gewählt, aber im Uebrigen so verfaßt ist, daß die Zahl und die Beschaffenheit seiner Mitglieder eine genügende Bürgschaft bietet gegen die Gefahren der Oligarchie und des Despotismus.

Spinoza suchte ohne Zweifel eine demokratische Monarchie zu formuliren, die weniger durch geschriebene Gesetze, als durch die Natur der Verhältnisse selbst jedes andere Interesse als das Gemeinwohl ausschließt, und indem er dabei von den geschichtlich gegebenen Unterschieden der Gesellschaft, von den Rechten der Stände und des Eigenthums vollkommen abstrahirt, so kann sein Entwurf der Monarchie nicht als ein ernstlicher, politischer Plan, sondern nur als eine interessante Studie gelten, worin der Versuch gemacht wird, den Rechtsmechanismus des Staates in monarchischer Form zu construiren. Auch das Bild, welches Spinoza für den fürstlichen Machthaber wählt, ist zwar sprechend für seine Begriffe, denn es zeigt deutlich genug die mechanische Abwehr des Despotismus, aber es liegt wohl zu fern in der Mythologie, um die Politik der Verhältnisse zu treffen. „Die Grundlagen der fürstlichen Macht, sagt Spinoza, müssen für

ewige Anordnungen gehalten werden, so daß die Minister dem Könige vollkommen gehorchen, wenn sie solchen Befehlen, welche mit den Grundlagen der Staatsmacht streiten, die Ausführung versagen. Wir können das an dem Beispiele des Ulysses anschaulich erklären. Die Gefährten des Ulysses nämlich führten dessen Auftrag aus, als sie ihn nicht losbinden wollten, wie er an den Mastbaum des Schiffes gefesselt und vom Gesange der Sirenen bethört war, obwohl er es ihnen unter vielfältigen Drohungen befahl; und man nimmt es für einen Beweis seiner Klugheit, daß er später selbst den Gefährten dankte, weil sie seinem ersten, verständigen Befehle gehorcht hatten. „Denn die Könige sind nicht Götter, sondern Menschen, die oft vom Sirenengesange bethört werden. Wenn nun Alles von dem unbeständigen Willen eines einzelnen Individuums abhinge, so gäbe es überhaupt keine feste Ordnung."*

Man könnte vielleicht die Frage aufwerfen, welche von jenen drei Staatsformen, aus dem Gesichtspunkte der spinozistischen Philosophie betrachtet, die menschlich beste ist, ohne Rücksicht auf irgend einen localen Zustand der geschichtlich gegebenen Gesellschaft. Spinoza selbst hat diesen Punkt oft genug in seinen politischen Schriften berührt, und wenn nicht in ausführlicher, so doch in bestimmter Weise entschieden. Der naturgemäße Staat ist der beste. Da nun Naturrecht und Macht identisch sind, so ist der beste Staat der mächtigste, und da die Macht um so größer ist, je mehr sie Kräfte in sich vereinigt, so ist der mächtigste Staat der einmüthigste. Einmüthig aber sind die Menschen nur in der Vernunft, darum ist derjenige Staat der beste, der von dem vernünftigen und einmüthigen Geiste Aller gelenkt wird.** Das ist nur möglich, wenn die Regierung von einem freien Volke

* Tract. pol. Cap. VII. § 1.

** Tract. pol. Cap. III. § 7.

eingerichtet und durch friedliche Uebereinſtimmung erhalten wird, während die kriegeriſch errungene Herrſchaft eine machiavelliſtiſche Politik bedarf, um ſich zu behaupten.* Darum iſt die beſte Staatsform die demokratiſche, die den naturrechtlichen Zuſtand der Menſchen ſichert und die politiſche Aufgabe vollkommen löst, indem ſie das natürliche Leben in das bürgerliche verwandelt und die Gleichung vollzieht zwiſchen dem status naturalis und dem status civilis. Denn die ſpinoziſtiſche Politik ſucht das naturrechtliche Gleichgewicht der Menſchen oder die Uebereinſtimmung der natürlichen Freiheit und bürgerlichen Gleichheit; da nun im reinen Naturzuſtand die Gleichheit fortwährend bedroht, und in dem monarchiſchen und ariſtokratiſchen Staate nur unvollkommen dargeſtellt iſt, ſo iſt ſeiner urſprünglichen Richtung nach der ſpinoziſtiſche Staatsbegriff mit der Demokratie einverſtanden. Daher iſt die erſte politiſche Schrift des Philoſophen, der theologiſch-politiſche Tractat, auch vollkommen in dieſem Sinne verfaßt, und mit Vernachläſſigung der anderen Staatsformen wird hier die demokratiſche hervorgehoben als der vollkommene Rechtszuſtand für die natürliche Freiheit der Menſchen. Eine Demokratie, deren Princip das natürliche Individuum iſt, ſtellt ſich allen antiken und ſcholaſtiſchen Staatsideen auf das ſchroffſte gegenüber, und wenn wir früher Spinoza in der Mitte zwiſchen Hobbes und Rouſſeau betrachteten, als den geſchichtlichen Uebergang von dem einen zum andern, ſo ſcheint in ihm ſelbſt dieſer Uebergang in entgegengeſetzter Richtung ſtattgefunden zu haben, denn er nimmt in dem theologiſch-politiſchen Tractat die Begriffe der rouſſeau'ſchen Epoche voraus und in dem ſpätern, politiſchen Tractate nähert er ſich den Lehren von Hobbes, vielleicht unter deren unmittelbarer Einwirkung. Dort gilt ihm die Freiheit des Individuums, hier die Sicherheit der Geſellſchaft für die

* Tract. pol. Cap. V. § 6.

Hauptſache im Staate. Nachdem er in jener erſten Schrift die Principien der Staatsordnung und die Begriffe des Natur- und Staatsrechts auseinandergeſetzt hat, giebt er folgende abſchließende Erklärung: „Hiermit glaube ich die Grundlagen der demokratiſchen Regierungsform deutlich genug dargethan zu haben. Und ich wollte vor Allem gerade über dieſe Verfaſſung reden, weil ſie meiner Anſicht nach der Natur am angemeſſenſten iſt und die Freiheit am nächſten erreicht, welche die Natur jedem Individuum einräumt. Denn hier überträgt Niemand ſein Naturrecht auf ein anderes Individuum, ſo daß er ſelbſt jeden fernern Antheil an den öffentlichen Berathungen verliert, ſondern er überträgt es auf den größern Theil der ganzen Geſellſchaft, wovon er ſelbſt einen Theil ausmacht. Und bei dieſer Verfaſſung bleiben Alle, wie früher im Naturzuſtande, gleich. Zuletzt wollte ich deshalb gerade dieſe Staatsform ausſchließlich hervorheben, weil ſie ganz mit meiner Abſicht übereinſtimmt, denn ich hatte ja vor, über den Werth der Freiheit im Staate zu handeln.“*

Wie war es nach ſolchen Bekenntniſſen möglich, daß dieſe Politik in den Ruf ariſtokratiſcher Parteinahme kam und feindlicher Geſinnung gegen alles demokratiſche Weſen? Es ſcheint, daß Spinoza dieſe verbreitete Meinung einem Worte verdankt, worauf man ſich gewöhnlich bei dieſer Gelegenheit beruft, und das Viele wie das Motto ſeiner Politik betrachten. Er ſoll geſagt haben: „Das Volk ſchreckt, wenn es nicht zittert; es iſt fürchterlich, wenn es ſich nicht ſelbſt fürchtet!“ Allerdings findet ſich dieſer Ausſpruch in dem politiſchen Tractate, allein in einem Zuſammenhange, von dem wohl Jene nichts ahnen, die in ihrem Sinne ein ariſtokratiſches Stichwort daraus machen. So ariſtokratiſch die Mienen ſein mögen, womit man jene Worte nachſpricht, ſo wenig war es der Sinn, in dem ſie von Spinoza gebraucht

* Tract. theol. pol. Cap. XVI. pag. 367. (Ed. Paulus.)

wurden; und wenn ich nicht irre, parodirt er vielmehr diejenigen, die mit dem „terret vulgus, nisi paveat“ auf die bürgerliche Freiheit herabsehen. Nachdem er nämlich die fürstliche Herrschaft im Staate eingeschränkt hat, damit sie nicht in Despotismus ausarte, so wendet er sich gegen die Absolutisten, die nach dem Vorbilde von Hobbes die königliche Macht von jeder Beschränkung freisprechen, weil sie dieselbe für unfehlbar halten: „Unsere Meinungen, die wir hier dargestellt haben, werden wohl mit Lachen von Allen denen aufgenommen werden, welche die Fehler der menschlichen Natur nur dem Volke zuschreiben, da nach der Ansicht dieser Leute die Masse sich nicht bezähmen könne und schrecklich sei, wenn sie nicht zittre, da das Volk entweder sclavisch diene oder übermüthig herrsche, und weder Wahrheit noch Urtheil kenne. Aber die Natur ist eine und Allen gemeinsam. Sie sind Alle übermüthig, wenn sie herrschen, und schrecklich, wenn sie nicht zittern; überall wird die Wahrheit gewaltthätig behandelt aus feindlicher und sclavischer Gesinnung, besonders da, wo Einer oder Einige herrschen, die nicht das Rechte und Wahre, sondern die Größe allein ihrer irdischen Macht im Auge haben.“*

3. Gesellschaft und Individuum.

Wenn wir nun den spinozistischen Staat aus dem Gesichtspunkt der Humanität auffassen und mit der Natur des Menschen selbst vergleichen, so bleibt unter allen Verfassungsformen seine Bedeutung für das menschliche Individuum dieselbe, und der humane Werth dieses Staates wird im Grunde nicht geändert, ob seine Regierung aus Vielen oder Wenigen besteht, und seine Gesetze mehr die Freiheit oder mehr die Sicherheit des Lebens berechtigen. Denn unter allen Umständen schließt der spinozistische Staat nur das geordnete Zusammenleben der Menschen in

* Tract. polit. Cap. VII. § 27.

ſich und ſein Werth iſt darum vollkommen erſchöpft durch den Begriff der Geſellſchaft. Wie ſich das Individuum von der Geſellſchaft unterſcheidet, ebenſo unterſcheidet ſich daſſelbe vom Staat. Nun leuchtet ohne Weiteres ein, daß das geſellſchaftliche und menſchliche Leben nicht ein und dieſelbe Sphäre beſchreiben, ſondern daß jenes vielmehr einen Theil des letztern bildet. Es giebt Vieles, was ich nur mit Hülfe der Geſellſchaft erreichen kann, die Befriedigung meiner äußeren Bedürfniſſe, die Sicherheit meines äußern Daſeins: in dieſer Rückſicht gehört mein Leben ganz in die Sphäre des Staates und ich befinde mich unter dem Zwange ſeiner Geſetze. Es giebt Anderes, was ich entweder gar nicht vermag, oder aus mir ſelbſt vollbringen muß, wobei ich weder unterſtützt noch erſetzt werden kann durch ein anderes Individuum, ſondern ſchlechthin auf die ſelbſteigene Kraft allein angewieſen bin: in dieſer Rückſicht beſchreibt mein Leben ſeine eigenthümliche Sphäre, die ſich ihrer Natur nach von der geſellſchaftlichen ausſchließt. Geſellſchaft und Individuum bilden gleichſam zwei Sphären, die wohl einen Theil, aber nicht das Centrum gemein haben, und der Menſch als ſolcher geht nicht ohne Reſt auf in das öffentliche und gemeinſame Staatsleben. Es findet vielmehr zwiſchen Menſch und Staatsbürger ein bedeutſamer Unterſchied ſtatt, der entſcheidend iſt für den humanen Character der ſpinoziſtiſchen Politik und in dem dogmatiſchen Staatsbegriff überhaupt ein weſentliches Kriterium bildet. Daher wird ſich hier die menſchliche Welt nicht abſchließen mit der bürgerlichen und wir müſſen aus dieſer zu dem iſolirten Individuum und dem natürlichen Genius deſſelben zurückkehren, um das geſammte menſchliche Leben zu begreifen. Der Menſch lebt nicht immer und nicht mit allen ſeinen Intereſſen in der Geſellſchaft: darum muß ihm die Philoſophie in die Einſamkeit folgen, um die Vermögen der Menſchennatur kennen zu lernen, deren Geltung von keiner Rechtsformel abhängt.

Wir haben gesehen, welche Bedeutung das Individuum im Staate einnimmt. Diese Bedeutung muß jetzt beschränkt, und das Ansehen des Staates gegenüber dem Individuum richtig abgewogen werden. Die gegenseitige Stellung beider ergiebt sich aus ihrem ursprünglichen Verhältniß. Der Staat oder die Gesellschaft entstand nämlich aus dem Naturrecht, welches die Selbsterhaltung und Sicherheit des Lebens fordert. Darum ist das natürliche Individuum der Grund des Staates und dieser muß betrachtet werden als dessen Folge, oder, um in mathematischen Ausdrücken diese Bestimmung zu formuliren, der Staat ist nach den Begriffen Spinozas kein Grundsatz, sondern ein Folgesatz; er ist kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes Wesen, kein Attribut, sondern ein Product der Menschennatur, und wenn es erlaubt wäre, in teleologischen Begriffen zu urtheilen, so würden wir sagen, der Staat ist für das menschliche Leben nicht Zweck, sondern Mittel. Diese Anschauung ist nicht bloß dem Spinozismus eigenthümlich, sondern sie beherrscht die ganze dogmatische Politik und zeigt charakteristisch deren Unterschied von den antiken und modernen Staatsbegriffen.

Der antike Staatsbegriff ist organisch, der moderne ist sittlich, und der Unterschied, den wir hierbei im Sinne haben, erhellt, wenn wir die Politik eines Plato mit der eines Schelling und Hegel vergleichen. In beiden Anschauungsweisen gilt der Staat für ein Kunstwerk, für ein natürliches bei dem Einen, für ein geschichtliches bei den Andern. Das natürliche Kunstwerk der Politik ist ein Organismus, der das ganze menschliche Leben umfaßt und alle Kräfte desselben ausbildet nach vorherbestimmten Gesetzen. Das geschichtliche Kunstwerk der Politik besteht ebenfalls in einem Gesammtorganismus des menschlichen Lebens, der sich ausbildet und entwickelt nach den Gesetzen der Freiheit. Darin unterscheiden sich beide, daß dort die Natur und die natürliche Verfassung der menschlichen Seele, hier die Freiheit

und die lebendige Entwicklung des menſchlichen Geiſtes das maßgebende Geſetz bildet. Darin ſtimmen beide überein, daß in Anſehung des Staates das Ganze früher iſt, als die Theile und daß dieſe verbunden ſind in einer umfaſſenden und zweckmäßigen Ordnung. Die Philoſophie Spinozas und mit ihr die geſammte dogmatiſche Politik folgt in ihren Staatsbegriffen dem entgegengeſetzten Grundſatz: die Theile ſind früher, als das Ganze; darum hat der Staat keinen unbedingten und endgültigen, ſondern einen relativen und eingeſchränkten Werth, der von dem Intereſſe der Geſellſchaft abhängt. Er iſt eine nützliche und rein praktiſche Einrichtung, die dem Gemeinwohl dient, eine gemeinſchaftliche Lebensverſicherung, die von den menſchlichen Vermögen nicht mehr fordert und braucht, als unumgänglich nothwendig iſt zur Erhaltung des Ganzen. Alle Kräfte daher, die nichts beitragen zum unmittelbaren Nutzen der Geſellſchaft, müſſen ſich aus dem Staatsgebiete zurückziehen, und das Staatsleben ſelbſt iſt vollkommen gleichgültig und unfruchtbar für den Geiſt des Individuums und die Ausbildung der Humanität. Es gewährt dem Individuum ſeine intimen Gemüthsbewegungen, und erlaubt dieſen die friedliche Aeußerung, weil es überhaupt alle natürlichen Rechte ſichert, aber es kann Nichts davon brauchen, weil es ſie nicht in der mechaniſchen Rechtsordnung verwerthen kann. Darum überläßt es die Befriedigungen des Geiſtes dem Privatbelieben der Einzelnen. Religion, Kunſt, Philoſophie haben in dieſem Staat das Privatrecht der Exiſtenz, ſie genießen den Schutz der Geſetze, aber ſie bilden darin keine activen und gültigen Kräfte, denn unter welche Rechtsformel ließe ſich auch das perſönliche Gemüthsleben bringen und wozu nützten in der Rechtsmaſchine der Geſellſchaft die Poeten oder die Denker? Hier entſcheidet ſich mit logiſcher Nothwendigkeit jene Entfremdung zwiſchen Staat und Humanität, zwiſchen dem menſchlichen und bürgerlichen Leben, die in dem Charactergemälde der neuen Zeit,

beſonders in der Bildung des achtzehnten Jahrhunderts, einen hervorſtechenden und wenig äſthetiſchen Zug bildet, wogegen die modernen Staatsbegriffe proteſtiren, und die bis zum heutigen Tage unſer Schickſal geblieben iſt, wenn ſie auch aufgehört hat, unſere Geſinnung zu ſein. Wir meinen jene Iſolirung der Gemüthskräfte, die Trennung zwiſchen Theorie und Praxis des menſchlichen Lebens, die Schiller vor Augen hatte, als er in ſeinen Briefen über die äſthetiſche Erziehung das mechaniſche Staatsweſen bekämpfte und gegen den ideenloſen Rechtsſtaat den Begriff eines politiſchen Kunſtwerks und die äſthetiſche Reform der Geſellſchaft wieder aufnahm.

Im Geiſte Spinozas gilt der Staat als Product der Individuen und dieſes Product beſteht in dem mechaniſch verfaßten Gemeinweſen. Daraus folgt, daß auf der einen Seite der Staat dem Individuum untergeordnet, auf der andern das Individuum vom Staate abgeſondert wird. Wenn nämlich der Staat ein menſchliches Product iſt, ſo muß ſich das Individuum als deſſen Urheber und letzte Rechtsquelle anſehen: damit verliert der Staat ſeine unbeſtrittene Autorität, jene Meiſterſchaft, die er im Alterthum über die Einzelnen ausüben konnte; er iſt eine gemachte Rechtsanſtalt, entſtanden aus Noth und berechnet auf das Bedürfniß. Das Individuum hängt mit dieſem Staat durch kein gemüthliches Band, weder durch Pietät, noch Patriotismus, ſondern nur durch Intereſſe zuſammen, und indem es ſich an den natürlichen Urſprung deſſelben erinnert, ſo ſieht es wohl, daß er keine letzte verpflichtende Nothwendigkeit hat und daß die gemachte Rechtsanſtalt im Nothfall auch anders gemacht werden könne. Im Hintergrunde der Staatsrechte ſtehen fortwährend die Menſchenrechte, als deren drohende Aufſeher, und ſo mechaniſch befeſtigt dieſes Staatsgebäude in ſeiner Verfaſſung erſcheint, ſo revolutionär iſt es in ſeinem Princip. Das Individuum in dem Bewußtſein ſeiner Autorſchaft fühlt ſich dem

Staate gegenüber als deſſen eminente Urſache und erblickt in den Geſetzen deſſelben bewegliche Rechtsbeſtimmungen, aber keine ſittliche Normen. In dieſem Staatsleben giebt es keine Religion, die den Einzelnen mit dem Staate verbindet, als mit ſeiner Subſtanz, nicht mehr jenes Gefühl unbedingter und nothwendiger Abhängigkeit von den öffentlichen Geſetzen, wie es das Alterthum gehabt und ſelbſt in ſeinem kühnſten Denker behauptet hat. Denn auch das Todesurtheil, das ihn trifft als einen Feind des Staates, konnte Sokrates nicht irre machen in jener eingeborenen, religiöſen Ehrfurcht vor dem Willen des Staates: er verweigert dem Freunde die Flucht, weil ihn die Geſetze Athens verurtheilt hätten, und ſo lange er denken könne, ſei er dieſen Geſetzen unterthan geweſen, ja ſchon vor ſeiner Geburt habe er in ſeinen Eltern gleichſam präexiſtirt als ein Bürger Athens.

Dieſes religiöſe Verhältniß der Unterordnung und der gemüthlichen Theilnahme, worin das Individuum dem Staate verbunden iſt, wird von dem politiſchen Verſtande der neuern Philoſophie vollkommen aufgelöst, denn er zerſetzt den Staat in ſeine natürlichen Elemente und componirt aus dieſen Atomen das Staatsgebäude in der Weiſe eines mechaniſchen Künſtlers. Dem gemachten Staate gegenüber wird das Individuum ſouverain, dem mechaniſchen Staate gegenüber wird es gleichgültig. An die Stelle der unbedingten Abhängigkeit tritt das revolutionäre Selbſtgefühl; an die Stelle der patriotiſchen Theilnahme tritt die politiſche Indifferenz. Dieſe beiden Züge hängen genau zuſammen und ſind mit einander mehr verwandt und einverſtanden, als man gewöhnlich glaubt, denn ſie folgen aus demſelben politiſchen Bewußtſein und bilden die natürliche Geſinnung, womit hier der Einzelne den Staat anſieht. Wenn dieſer Nichts weiter iſt, als nur das geordnete Zuſammenleben der Menſchen, ſo müßte das Individuum in der That nicht mehr ſein, als „ein geſellſchaftliches Thier," wenn es ſich vollkommen in dieſem

Staate befriedigen ſollte. Das geſammte innere Menſchenleben ſchließt ſich nothwendig von der äußern Staatspraxis aus, und beſchreibt in dem einſamen Individuum ſeine eigenthümliche und unabhängige Sphäre. Je geiſtesmächtiger daher ein Individuum iſt, um ſo mehr begehrt es das intime Gemüthsleben, die Befriedigung und den Genuß ſeiner natürlichen Geiſteskräfte, um ſo gleichgültiger verhält es ſich darum zu der mechaniſchen Rechtsordnung des Staates. Religion, Kunſt, Philoſophie führen in dieſem Staate ein einſames und vornehmes Stillleben, welches nach ſeiner Anlage gleichgültig geſtimmt iſt gegen die öffentlichen Verhältniſſe, auf die es nicht einwirken, von denen es nur ſelbſt nicht beſchränkt ſein will, und in dieſer gleichſam freiwilligen Verbannung von dem praktiſchen Treiben der ideenloſen Geſellſchaft wird die menſchliche Geiſtesbildung rein theoretiſch. Sie waren rein theoretiſche Charaktere, die großen Künſtler und Philoſophen dieſes Zeitalters; die weltbürgerliche Humanität entwerthete ihnen das ſtaatsbürgerliche Recht, das ſie nahmen wie eine äußere Signatur und brauchten als einen Sicherheitspoſten für die Ruhe ihrer contemplativen Einſamkeit. Sie haben Alle gedacht, was unter den Künſtlern der größte von ihnen Göthe den Poeten ſagen läßt, welchen er gegenüberſtellt dem Staatsmanne: „Frei will ich ſein im Denken und im Dichten; im Handeln ſchränkt genug die Welt mich ein!“ Sie haben Alle ihr politiſches Glaubensbekenntniß in dem Ausſpruche gefunden, den unter den Philoſophen der größte von ihnen, Spinoza gethan hat: „Die Sicherheit iſt die Tugend des Staates, aber die Geiſtesfreiheit iſt eine Privattugend.“*

Um das theoretiſche Menſchenleben zu erkennen, müſſen wir daher die bürgerliche Lebenspraxis verlaſſen, die wir nur darum

* Tract. pol. Cap. I. § 7 sub finem.

vorausgenommen haben, weil ſie die negative Bedingung bildet, ohne welche ein freies Geiſtesleben nicht ſtattfinden kann. Was iſt nun die Geiſtesfreiheit, die ſich nur theoretiſch verwirklicht? Dieſe letzte Frage des Spinozismus zerfällt ihrem Begriff nach in die beiden: Was iſt der Geiſt? Was iſt die Freiheit? Auf die erſte antwortet die Pſychologie, auf die andere die Ethik.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Der menschliche Geist.

Was bedeutet im Spinozismus idea ideae?

1) Die Vorstellung des Körpers. *Idea corporis.* 2) Die Vorstellung des Geistes. *Idea mentis.* 3) Die Stufen der Erkenntniß.

Der unklare und der klare Verstand.

Das Thema unserer gegenwärtigen Untersuchungen, nämlich das Wesen der Humanität, ist in seinem ersten Theile erschöpft, denn wir haben den Menschen kennen gelernt in allen Beziehungen, die er vermöge seines natürlichen Daseins zur Außenwelt einnimmt. Wenn das natürliche Dasein des Menschen oder sein unmittelbarer Zusammenhang mit den Dingen außer ihm durch das Wort Leben bezeichnet werden darf, so ist in jenem ersten Theile der Humanität das menschliche Leben in seinen verschiedenen Richtungen dargestellt worden. Der Mensch lebt im unmittelbaren Zusammenhange mit den Körpern, mit den Dingen überhaupt, mit den anderen Individuen; er bildet einen Theil der materiellen Natur, ein Product der geschichtlichen Causalität, ein Glied der menschlichen Gesellschaft; er war in der ersten Rücksicht Körper, in der anderen Charakter, in der dritten Bürger.

Aber das Individuum ist nicht blos diese natürliche Erscheinung, sondern es weiß auch von seiner Existenz; es ist nicht

blos in dem Zusammenhang der Dinge begriffen, sondern es begreift selbst diesen Zusammenhang in sich, es verbindet mit seinem Leben zugleich die Vorstellung desselben und kann sich daher von seiner unmittelbaren Natürlichkeit unterscheiden. Das bloße Dasein ist nach Außen gerichtet, das Bewußtsein desselben wendet sich nach Innen; das äußere Leben ist gesellschaftlich, das innere ist einsam; das gesellschaftliche Leben ist mit den Dingen selbst beschäftigt, das einsame begnügt sich mit deren Bilde; dort ist der Mensch ein mitbetheiligter Charakter in dem Schauspiele der Welt, hier ist er dessen müßiger Zuschauer. Das bestimmte Dasein und der Begriff davon bildet in jedem Dinge das vollständige Wesen. Daher werden wir das Wesen der Humanität integriren, wenn wir zu dem menschlichen Dasein das Bewußtsein desselben hinzufügen und jenes Vermögen betrachten, kraft dessen sich das Individuum den Zusammenhang objectiv macht, worin es lebt, oder die Dinge in Vorstellungen verwandelt.

Das Vermögen der Vorstellungen überhaupt nannten wir Denken und verstanden darunter ein göttliches Attribut oder die absolute Potenz aller denkenden und begreifenden Weltkräfte.* Jede bestimmte Vorstellung ist mithin ein eingeschränktes oder modificirtes Denken, welches nicht eine absolute, sondern relative Begriffssphäre beschreibt, nicht den Zusammenhang und die Ordnung aller Ideen in sich schließt, sondern nur eine bestimmte Reihenfolge derselben, und darum von dem Reiche des unendlichen Weltverstandes eine begrenzte Provinz einnimmt. Jede wirkliche Vorstellung oder Idee ist der Begriff eines bestimmten Dinges, denn das Denken begreift nur, was in der Natur der Dinge als actives Dasein enthalten ist. Mithin unterscheidet sich das unendliche und beschränkte Denken so, daß

* S. oben Vorlesung 21, Seite 353.

jenes die Begriffe aller Dinge, dieſes dagegen nur den Begriff eines beſtimmten Dinges ausmacht. Das unbeſchränkte Denken iſt Attribut, das beſchränkte iſt Modus. Das Denken als ſolches gehört zur natura naturans; der beſtimmte Begriff gehört zur natura naturata. Der unendliche Verſtand, der die Begriffe aller Dinge in ſich faßt, iſt ein ewiger, der Verſtand dagegen eines einzelnen Dinges iſt ein endlicher und zufälliger Modus. Denn jener bildet die geſammte natura naturata des Denkens, dieſer dagegen nur einen Theil derſelben.*

Den eingeſchränkten Verſtand nennt Spinoza Geiſt. Damit iſt unmittelbar entſchieden, wie ſich im Spinozismus der Begriff des Geiſtes von Gott und von dem unendlichen Weltverſtande unterſcheidet. Der Gott Spinozas iſt nicht Geiſt, denn er iſt abſolut ſchrankenlos und ſchließt darum jeden beſtimmten Inhalt und jede beſtimmte Form von ſich aus, oder dieſe gehören nicht zu dem urſprünglichen Weſen Gottes, ſondern zu ſeinem modificirten Daſein. Wo aber überhaupt keine Formbeſtimmung Statt findet, da giebt es auch keine formelle Unterſcheidung, alſo auch keine beſtimmte Begriffsbildung und mithin keinen Verſtand; denn der Verſtand iſt das beſtimmte Begriffsvermögen. Der Weltverſtand iſt nicht Geiſt, weil er ſchrankenlos iſt oder unendlich. Er unterſcheidet ſich von Gott, ſofern er Verſtand, und vom Geiſte, ſofern er unendlich iſt. Er iſt Verſtand, weil er Begriffe formirt, und er iſt weltumfaſſend oder univerſell, weil alle Begriffe in ihm gegenwärtig ſind. Gott iſt Subſtanz, der Weltverſtand iſt die ewige Modification der denkenden Subſtanz, der Geiſt iſt ein einzelner Modus: er iſt nicht die denkende Natur, ſondern eine denkende Naturerſcheinung, nicht der Verſtand der Welt ſondern der Verſtand eines Dinges. Das iſt die erſte Antwort, die wir mit Spinoza auf die Frage geben müſſen: was

* S. oben Vorleſung 22, Seite 371 u. 72.

iſt der menſchliche Geiſt? Er iſt der Begriff einer Naturerſcheinung oder die Vorſtellung eines einzelnen in der Wirklichkeit exiſtirenden Dinges. *

1. Die Vorſtellung des Körpers. Idea corporis.

Damit iſt das Weſen des Geiſtes erſt im Allgemeinen formulirt und noch nicht in ſeiner menſchlichen Eigenthümlichkeit unterſchieden. Was iſt in specie der menſchliche Geiſt? Offenbar die Vorſtellung eines beſtimmten Dinges, nämlich des menſchlichen Daſeins, das ſich von allen übrigen Dingen in dem Maß ſeiner Kräfte und nach dem Quantum ſeines Vermögens unterſcheidet. ** Der menſchliche Geiſt bildet den Verſtand des menſchlichen Daſeins; oder die Vorſtellung, deren Object der natürliche Menſch iſt, bildet das Weſen des menſchlichen Geiſtes.

Nun iſt aber für die Vorſtellung und das Denken überhaupt immer das nächſte und unmittelbare Object Alles, was außer ihm iſt. Was iſt außer dem Denken? Die Ausdehnung. Was iſt außer der Vorſtellung? Die ausgedehnten Dinge oder die Körper. Mithin ſind die nächſten Objecte des Geiſtes die Körper, und der menſchliche Geiſt beſteht demnach im Verſtande oder in der Vorſtellung des menſchlichen Körpers. *** Denn dieſelbe Einheit und Uebereinſtimmung, die in der Subſtanz Statt findet zwiſchen Denken und Ausdehnung, exiſtirt in jedem Dinge zwiſchen Idee und Form, alſo in Anſehung des Menſchen zwiſchen

* Primum, quod actuale Mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis existentis. Eth. II. Prop. 11. Hinc sequitur, Mentem partem esse infiniti intellectus Dei. ibid. Coroll.

** S. oben Vorleſung 23, Seite 401.

*** Objectum ideae humanam Mentem constituentis est corpus. Eth. II Prop. 13.

Geiſt und Körper. Darum iſt der menſchliche Geiſt von allen übrigen Geiſtern in demſelben Grade unterſchieden, als der menſchliche Körper von den andern materiellen Dingen. Dieſer Unterſchied betrifft nicht die Beſchaffenheit und Art der Kräfte, ſondern nur deren Quantum und Umfang. Der menſchliche Körper iſt aus vielen, mannigfaltig bewegten Körpern zuſammengeſetzt; darum beſteht der menſchliche Geiſt nicht aus einer einfachen, ſondern aus vielen mannigfaltig zuſammengeſetzten Vorſtellungen.*

Wir erklären daher mit Spinoza den menſchlichen Geiſt als die idea corporis humani oder ſchlechthin als die cognitio corporis. Hierbei müſſen wir genau das urſprüngliche Verhältniß von Geiſt und Körper im Auge behalten, damit wir nicht den Begriff des Geiſtes verwirren und ein Mißverſtändniß begehen, das uns vom Spinozismus entfernen und auf einen fremden Standpunkt der Philoſophie verſetzen würde. Wenn nämlich der Geiſt nur die Vorſtellung des Körpers bildet, ſo könnte man leicht die Anſicht faſſen, daß ſich der Geiſt zum Körper verhalte wie die Copie zum Original, wie das Nachbild zum Vorbilde, wie der Eindruck zum Dinge, das ihn hervorbringt. Es könnte ſcheinen, daß in der Vorſtellung des Körpers der Geiſt das empfängliche und beſtimmbare, der Körper das beſtimmende und formgebende Ding ſei, daß jener den paſſiven, dieſer den activen Factor in der idea corporis ausmache, daß an ſich betrachtet der Geiſt einer leeren Fläche gleiche, die den Schein der Körper von Außen empfange und auf dieſe Weiſe bevölkert werde mit den Schattenbildern der Wirklichkeit. Dann wäre der Geiſt ein Effect des Körpers, das Denken ein Product der Ausdehnung, alſo nicht mehr Attribut, ſondern Modus, nicht mehr urſprüngliche Kraft, ſondern reſultirende Erſcheinung, und da aus materiellen

* Eth. II. Prop. 15. Demonstr. — Vergleiche Vorleſung 23, Seite 404 und 405.

Kräften nur materielle Erſcheinungen folgen können, ſo müßte man die weſentliche Qualität des Geiſtes verneinen und das Denken als einen rein materiellen Vorgang betrachten.

Sobald aber der Geiſt nur durch den Körper erklärt wird, ſo iſt der Unterſchied zwiſchen Denken und Ausdehnung aufgehoben und damit das Princip des Spinozismus verlaſſen. Dieſe Anſicht, wonach das urſprüngliche Weſen des menſchlichen Geiſtes in einer „tabula rasa“ beſteht, die erſt von den Eindrücken der Sinnenwelt gleichſam beſchrieben und angefüllt wird, gehört in den Locke'ſchen Senſualismus, und wenn man in thesi den menſchlichen Körper als die Urſache des Geiſtes anſieht, ſo kann der richtige Schlußſatz nur ſein, daß die mechaniſch bewegte Materie für die causa efficiens aller Dinge erklärt wird. Man müßte daher die Philoſophie Spinozas in reinen Materialismus verwandeln, wenn man den Geiſtesbegriff ſenſualiſtiſch wenden und ungefähr ſo verſtehen wollte, als ob er nicht in der Ethik Spinozas, ſondern in der Locke'ſchen Unterſuchung über den menſchlichen Verſtand ausgemacht worden wäre.

Die Irrthümer, die man an den Begriffen des Spinozismus begeht, ſind in der That ein ſehr lehrreiches und überraſchendes Zeugniß für den großen und umfaſſenden Geiſt dieſes Syſtems, denn wenn man jene Mißverſtändniſſe genauer anſieht, denen gerade an ihren Hauptpunkten die Lehre Spinozas ausgeſetzt iſt, ſo ſind ſie faſt ſämmtlich vorzeitige Begriffe, die nachher als die Principien der folgenden Syſteme auftreten und zu denen man leicht verführt werden kann, wenn man mit unſicherem Blick den Geiſt des Spinozismus ſucht, ohne den wahren Sinn deſſelben zu durchdringen. Allein ſelbſt dieſe Mißverſtändniſſe wären kaum möglich, wenn nicht wirklich jene Philoſophie die Keime enthielte, die das folgende Zeitalter zerſtreut und in beſonderen Syſtemen entwickelt hat. Nehmen wir die zahlloſen Attribute als Subſtanzen, ſo verwandelt ſich der Spinozismus in die Monadenlehre von

Leibnitz. Betrachten wir die Modi oder die Dinge als Product der Imagination, ſo erreichen wir ſtatt der Philoſophie Spinozas die von Berkeley, das Extrem der idealiſtiſchen Richtung. Wenn man den Geiſt als eine Wirkung des Körpers oder als eine urſprüngliche „tabula rasa“ anſieht, ſo erſcheint Spinoza wie Locke und wenn man folgerichtig die Elemente des Körpers, etwa die corpora simplicissima mit ihren materiellen Kräften, zu Univerſalprincipien erhebt, ſo verwandelt ſich der Spinozismus in das Système de la nature, das Extrem der realiſtiſchen Richtung. Endlich wenn man die beſtimmten Attribute für ſubjective Erkenntnißformen ausgiebt, ſo tritt an die Stelle der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ein verfrühtes und unklares Bild des Kantiſchen Kriticismus.

Der Geiſt iſt die Vorſtellung des Körpers: das heißt alſo nicht, daß durch den Körper der Geiſt gebildet würde, ſondern daß beide ein und daſſelbe Weſen ausmachen. Nach Spinoza muß Geiſt und Körper „una eademque res“ ſein, weil Denken und Ausdehnung ein und dieſelbe Subſtanz ausdrücken. Nach Spinoza kann der Geiſt nicht aus dem Körper reſultiren, weil Denken und Ausdehnung unabhängig von einander wirken und nicht in gegenſeitigem Cauſalnexus verknüpft ſind, weil nach den kosmologiſchen Grundbegriffen die materialiſtiſche Erklärung des Geiſtes eben ſo unvernünftig iſt, als die idealiſtiſche der Körper. *

Alle Vorſtellungen folgen aus dem Denken. Alſo folgt auch die Vorſtellung des Körpers oder der Geiſt aus dem Denken und weil das Denken Kraft und Thätigkeit ausdrückt, ſo iſt jede Vorſtellung eine beſchränkte Denkkraft, ſo iſt der Geiſt nicht paſſive, ſondern active Vorſtellung, das heißt er bildet den vorgeſtellten Körper, indem er dieſe Vorſtellung aus originalem

* S. oben Vorleſung 23, Seite 397.

Vermögen erzeugt. Die Vorſtellung überhaupt iſt der Act des Vorſtellens oder thätige Intelligenz; die Vorſtellung des Körpers iſt die beſtimmte Intelligenz, welche den Körper begreift; dieſer Geiſt iſt die Intelligenz dieſes Körpers. Mithin bildet der Körper das Object und der Geiſt den Grund von der idea corporis. Wie der Körper nur Product der Ausdehnung iſt, ſo iſt die Vorſtellung des Körpers nur Product des Denkens, oder mit andern Worten, alles Körperliche iſt nur ausgedehnt und alles Vorgeſtellte iſt nur gedacht. Dem ausgedehnten Körper entſpricht die gedachte Vorſtellung. Wenn wir daher den Begriff des Geiſtes vollſtändig faſſen und in einer Weiſe beſtimmen wollen, die ihn gegen jedes mögliche Mißverſtändniß ſichert, ſo müſſen wir ihn erklären als die gedachte Vorſtellung des Körpers.

Wie unterſcheidet ſich nun die gedachte Vorſtellung des Körpers von jener bloßen idea corporis, die möglicherweiſe von dem Körper ſelbſt herrühren konnte? Die gedachte Vorſtellung iſt ein Begriff, die bloße Vorſtellung kann nur ein Bild ſein; jene habe ich aus meinem Denkvermögen erzeugt, darum iſt ſie mein Werk, dieſe habe ich von Außen empfangen, darum iſt ſie mir ein fremder Eindruck. Das Bild, weil es äußerlich vorgeſtellt wird, iſt eine gedankenloſe und darum unbewußte Vorſtellung; dagegen der Begriff, den ich denke, iſt mir gewiß und bildet darum eine bewußte Vorſtellung. Das Bild kann falſch ſein, darum iſt es zweifelhaft; der Gedanke iſt ſicher, weil er durch ſich ſelbſt klar iſt. Spinoza unterſcheidet in dieſem Charakter die wahre und ſelbſtredende Vorſtellung von dem gedankenloſen und gleichſam ſtummen Bilde: „Wer eine wahre Vorſtellung hat, der weiß auch, daß ſie die höchſte Gewißheit in ſich ſchließt; denn eine wahre Vorſtellung haben heißt ſo viel, als vollſtändig eine Sache erkennen, und ein Zweifel daran iſt nur möglich, wenn man die Vorſtellung für eine ſtumme Erſcheinung, gleichſam wie ein Bild auf einer Tafel betrachtet

und nicht als einen Act des Denkens; sie ist nämlich selbst die active Erkenntniß." *

Aus diesem Begriffe des Geistes, der nach spinozistischen Principien der einzig mögliche ist, ergiebt sich nun, wie mir scheint, von selbst jene Bestimmung, die man gewöhnlich als die dunkelste im Spinozismus betrachtet, und die allerdings klar und deutlich auseinandergesetzt werden muß, wenn man nicht kurz vor dem Ausgang aus diesem hellen Gedankenbau in ein Labyrinth von Widersprüchen gerathen will. Das Wesen des Geistes besteht in der Vorstellung des Körpers. Diese Vorstellung ist kein todtes Bild, sondern ein lebendiger Begriff, sie ist nicht bloße Vorstellung, sondern Verstand: sie ist active d. h. gedachte oder bewußte Vorstellung. Spinoza konnte sie nicht anders begreifen und er hat ausdrücklich in dieser Bestimmung den Geist von der bloßen Vorstellung, von jener stummen und gedankenlosen „pictura in tabula" unterschieden. Es muß eine Formel geben, um diesen Unterschied zu bezeichnen, die auf eine bündige und bestimmte Weise erklärt, in welchem Sinne allein der Geist die Vorstellung des Körpers bildet. Wenn die bloße Vorstellung des Körpers idea corporis genannt wird, wie muß davon die gedachte oder bewußte Vorstellung unterschieden werden? Die bloße Vorstellung erklärt nur den Körper, der ihr Object ausmacht; die gedachte ist unmittelbar sich selbst klar, sie ist zugleich ihre eigene Vorstellung, indem sie weiß, daß sie den Körper vorstellt: sie erklärt mit ihrem Object zugleich sich selbst. Sie erklärt den

* Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam, nihil aliud significat, quam perfecte, sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest, nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula et non modum cogitandi esse; nempe ipsum intelligere. Eth. II. Prop. 43. Schol.

Körper, d. h. ſie iſt idea corporis; ſie erklärt ſich ſelbſt, d. h. ſie iſt idea ideae corporis oder idea mentis.

2. Die Vorſtellung des Geiſtes. Idea mentis.

Das iſt der räthſelhafte Begriff, von dem man behauptet, daß er aus dem Vermögen des ſpinoziſtiſchen Verſtandes ſchlechterdings nicht gelöst werden könne. Warum? Weil derſelbe eine Beſtimmung des Geiſtes enthalten ſoll, die aus dem Geſichtspunkt Spinozas nothwendig verneint werden müſſe und auch folgerichtig verneint worden ſei. Denn die idea ideae könne offenbar nichts Anderes bedeuten, als die auf ſich ſelbſt gerichtete Vorſtellung, alſo das reflexive Bewußtſein, und die idea mentis erkläre daher das menſchliche Selbſtbewußtſein, womit ſich weder der Geiſt noch der Buchſtabe des Spinozismus vertrage. Auf dem Standpunkte dieſer Philoſophie muß das Selbſtbewußtſein als eine leere Einbildung angeſehen werden, denn es ſetzt ein Vermögen der Selbſtändigkeit und Abſtraction voraus, das in der geometriſchen Ordnung der Dinge keinem Weſen zukommt: das Selbſtbewußtſein iſt nur möglich, wenn ſich das Individuum von allen Dingen zu unterſcheiden und das Denken von allen Dingen zu abſtrahiren vermag. Aber wo giebt es hier eine ſolche freie und allgemeine Selbſtunterſcheidung, ein ſolches reine und abſtracte Denken? Das wirkliche Denken iſt nicht rein, ſondern modificirt, denn es bildet die beſtimmten Begriffe der Dinge; das wirkliche Ding iſt nicht ſelbſtbewußt, ſondern naturgeſetzlich beſchränkt, denn es iſt Modus. Das univerſelle und reine Selbſtbewußtſein iſt mit dem Modus nicht zu vereinigen, denn dieſer iſt eine einzelne und beſchränkte Erſcheinung: alſo auch nicht mit dem Geiſte, denn dieſer iſt Modus. Jene idea mentis wäre deßhalb ohne Zweifel der entſchiedenſte Widerſpruch gegen die Principien des Spinozismus, wenn ſie wirklich das menſchliche Selbſtbewußtſein in ſeiner allgemeinen und abſtracten Bedeutung

bezeichnete, denn ſie erſchiene dann in der Ethik Spinozas wie ein Vorläufer gleichſam der fichtiſchen Wiſſenſchaftslehre.

Ich werde zeigen, daß von einem ſolchen Selbſtbewußtſein in der idea mentis nicht die Rede iſt, und daß Spinoza keineswegs jene Inconſequenz begangen hat, die ihm Viele aufbürden und Erdmann entſchuldigen möchte „vielleicht durch ein praktiſches Bedürfniß und beſonders durch einen zweideutigen Terminus.“ * Aber das praktiſche Bedürfniß, wenn es dem Philoſophen wichtig geweſen wäre, hätte wohl ſeinem Syſtem überall im Wege geſtanden, und nachdem es den Begriff Gottes ohne Verſtand und Willen ruhig hingenommen hat, ſo begreife ich nicht, warum dieſes Gewiſſen hier laut werden und den Begriff des Geiſtes plötzlich verwirren ſollte. Im Gegentheil glaube ich deutlich genug darthun zu können, daß die Principien des Spinozismus den Begriff der idea mentis nicht bloß ertragen, ſondern ſogar fordern, und daß eher der Mangel als die Anweſenheit dieſes Begriffs das Syſtem verdunkeln würde.

Was heißt alſo idea mentis? Ich möchte mit allen denen, die dieſen Begriff von vorn herein für ungereimt halten, einen Dialog führen über Spinozas Anſicht vom menſchlichen Geiſte, um aus ihnen ſelbſt alle jene Sätze herauszufragen, die ſich in der Ethik über die idea mentis finden. Vorausgeſetzt, daß ſie die früheren Sätze kennen. Man antworte mir im Sinne Spinozas auf die Frage: was iſt der menſchliche Geiſt? Er iſt der Verſtand oder die Vorſtellung eines beſtimmten Dinges, alſo in jedem Fall eine idea. Aber die Vorſtellung von welchem Dinge? Das iſt offenbar eine doppelte Frage: auf welches Ding iſt die Vorſtellung gerichtet, von welchem Dinge geht ſie aus? Welches iſt das Object, welches das Subject dieſer Idee? Auf die erſte Frage muß man mit einem objectiven, auf die zweite

* Vermiſchte Aufſätze von Erdmann. Leipzig 1846. Seite 180.

mit einem ſubjectiven Genitiv antworten. Das Ding, worauf ſich die Vorſtellung unmittelbar bezieht, iſt der Körper; alſo iſt der Geiſt idea corporis: das iſt der objective Genitiv. Von wem geht dieſe Vorſtellung aus, oder was iſt ihr Subject? Nicht der Körper, ſondern der Geiſt; alſo iſt die idea corporis zugleich idea mentis: das iſt der ſubjective Genitiv. Iſt das eine überflüſſige oder unbegreifliche Beſtimmung? Vielmehr wäre die ſpinoziſtiſche Pſychologie einſeitig und mangelhaft, wenn ſie den Begriff des Geiſtes ohne dieſen ſubjectiven Genitiv ließe. Die idea corporis bedroht die Originalität des Denkens, die idea mentis rettet dieſelbe, denn ſie erklärt, daß die Vorſtellung des Körpers vom Geiſte ausgehe, daß ſie einen Act des Denkens, nicht der Ausdehnung bilde, und ſo ſtellt ſie im menſchlichen Weſen das Gleichgewicht der Attribute wieder her, das aufgehoben wäre, wenn der Geiſt als die bloße Vorſtellung des Körpers oder nur als idea corporis angeſehen würde. Wenn daher die idea corporis erklärt und ergänzt wird durch die idea mentis, ſo wird dadurch im Spinozismus das Princip der Identität gewahrt und der Begriff des menſchlichen Geiſtes in der richtigen Mitte gehalten zwiſchen Carteſius, der den Geiſt vom Körper trennt, und Locke, der ihn durch den Körper beſtimmt. Die idea corporis iſt vom Begriff des menſchlichen Geiſtes die realiſtiſche, die idea mentis die idealiſtiſche Seite, und weil der Spinozismus dieſe beiden Weltanſchauungen berechtigt und verſöhnt, ſo muß er auch von dem menſchlichen Geiſte jene beiden Erklärungen geben.

Indeſſen iſt der Sinn des fraglichen Punktes mit dieſer Auseinanderſetzung noch nicht erſchöpft, und wir haben jene erſte Erklärung nur aufgeſtellt, um daraus die folgende unmittelbar ableiten zu können, womit ſich das eigentliche Problem entſcheidet. Die idea mentis gelte zunächſt als dieſer ſubjective Genitiv: ſie habe den ganz unbedenklichen Sinn, daß die Vorſtellung des

Körpers vom Geiſte ausgehe, weil überhaupt alle Vorſtellungen von der denkenden Natur als ſolcher hervorgebracht werden. Denn das Denken iſt für alle Ideen das genitive Princip. Nun iſt aber das Denken eine eigenthümliche Thätigkeit, die ſich darin von allen anderen unterſcheidet, daß ihre Producte zugleich ihre Objecte ſind. Denn Alles, was producirt wird vermöge des Denkens, iſt gedacht; alles Gedachte iſt gewußt; alles Gewußte iſt objectiv. Alle Vorſtellungen ſind Producte und darum zugleich Objecte des Denkens: mithin iſt die Vorſtellung des Körpers Product und zugleich Object des Geiſtes, das heißt der Geiſt weiß dieſe Vorſtellung, und da ſie von ihm erzeugt iſt, ſo weiß darin der Geiſt ſich ſelbſt. Wie das Denken überhaupt in allen Vorſtellungen Subject und Object zugleich iſt, weil es zufolge ſeiner Natur alle Vorſtellungen denkt und eben darum weiß, ſo iſt in der idea mentis der Geiſt zugleich Subject und Object, denn der ſubjective Genitiv iſt in dieſem Fall unmittelbar auch der objective.*

Oder um aus dem Denken ſelbſt dieſen Begriff der idea mentis direct abzuleiten: das Denken bildet nach dem ewigen Weltgeſetz die Begriffe der Körper, denn Alles, was in der Ausdehnung formaliter exiſtirt, das wird vorgeſtellt oder objectiv gemacht im Denken. Die gedachten Begriffe ſind aber unmittelbar auch die gewußten: alſo weiß das Denken zugleich die Körper und deren Begriffe. Da nun der Körper und der Begriff deſſelben das vollſtändige Weſen des Dinges bildet, ſo findet im Denken eine vollſtändige Erkenntniß der Dinge Statt;

* Wie unterſcheiden ſich alſo idea corporis und idea mentis? Der Körper verhält ſich zur Vorſtellung nur als objectiver Genitiv, der Geiſt dagegen als ſubjectiver und objectiver zugleich. Die Vorſtellung iſt nur auf den Körper gerichtet, aber nicht von ihm hervorgebracht. Die Vorſtellung, weil ſie vom Geiſte erzeugt wird, iſt zugleich auf denſelben gerichtet.

alſo auch des Menſchen, denn dieſer iſt Ding unter Dingen; alſo auch des Geiſtes, denn dieſer iſt ein wirkliches Moment des menſchlichen Weſens.

Nach Spinozas erſtem Satz bildet der Geiſt den Verſtand oder die Vorſtellung eines wirklichen Dinges, alſo nicht bloß die eines Körpers.* Da nun das Ding ſowohl Körper als Geiſt iſt, ſo folgt von ſelbſt, daß der Geiſt ſeinem Begriffe gemäß die Vorſtellung enthält ſowohl vom Körper, als vom Geiſte. Alſo aus der Definition des Geiſtes folgt die doppelſeitige Vorſtellung, und die idea mentis erzeugt ſich weder aus einem praktiſchen Bedürfniß, noch aus einem doppelſinnigen Terminus, ſondern genau in der mathematiſchen Reihenfolge der Begriffe und in einem ſtreng beobachteten Forſchritt. Zuerſt nämlich giebt Spinoza die umfaſſende Definition: der Geiſt iſt idea rei; daraus folgt die idea corporis und daraus die idea mentis. Daß res und corpus, Ding und Körper, verſchiedene Begriffe ſind und namentlich hier, wo ſie in verſchiedenen Lehrſätzen auftreten, von Spinoza auseinander gehalten werden, iſt vollkommen klar und gegen den Einwand geſichert, daß ſonſt wohl dieſe beiden Begriffe ſynonym gebraucht werden. Res iſt der Körper mit ſeinem Begriff, corpus iſt der Körper ohne denſelben. Iſt aber das Ding zugleich Idee und Körper, ſo iſt die idea ideae oder die idea mentis eine nothwendige Conſequenz der idea rei. Weil das Denken den Verſtand aller Dinge ausmacht, ſo muß der Geiſt, als ein Modus des Denkens, den Verſtand eines einzelnen Dinges bilden. Alſo iſt die idea rei eine nothwendige Folge des Denkens. Wäre dieſes nur der Verſtand der Körper, ſo wäre auch der Geiſt nur idea corporis und nicht idea mentis, aber das iſt unmöglich, denn das Denken, weil es die Begriffe producirt, weiß dieſelben, alſo ſind in

* Eth. II. Prop. II. Vgl. oben Seite 460.

ihm Begriffe und Körper d. h. die Dinge ſelbſt objectiv; alſo iſt im Geiſt der Körper und deſſen Begriff objectiv, oder der menſchliche Geiſt iſt in Einem idea corporis und idea mentis. *

In dem göttlichen Denken ſind alle Dinge objectiv, die Geiſter ſowohl als die Körper. Oder um daſſelbe mit Spinozas Worten zu ſagen: „es giebt von dem menſchlichen Geiſte in Gott eine Vorſtellung oder Erkenntniß, die in Gott auf dieſelbe Weiſe erfolgt und ſich ebenſo zu ihm verhält, als die Vorſtellung oder

* Nach Erdmann ſoll der Begriff der idea mentis eine Inconſequenz ſein, deren Formel ſich daraus erkläre, daß Spinoza den Ausdruck „esse formale," der eigentlich nur von den Körpern gelte, auch von den Ideen brauche. Da nun Alles formale Sein im Denken ſeinen objectiven Begriff finde, ſo müſſe es auch von den Ideen Begriffe geben. Auf dieſe Weiſe ſei Spinoza gleichſam wider ſeinen Willen und durch einen entſchiedenen Paralogismus zu den „ideæ idearum" gekommen. S. Vermiſchte Aufſätze Seite 181.

Dieſer Erklärung ſetze ich folgende entgegen. Die Ideen ſind Producte des Denkens, die Körper ſind Producte der Ausdehnung: darin ſind beide ewig unterſchieden. Aber alle Producte des Denkens ſind zugleich deſſen Objecte: das folgt aus der Natur des Denkens. Alſo verhalten ſich darin die Ideen wie die Körper, daß beide die Objecte des Denkens bilden. Das hat Spinoza ausdrücklich gelehrt, Eth. II. Prop. 20 und 21, und er mußte es lehren, wenn er nicht eine vollkommene Widerſinnigkeit begehen wollte. Denn angenommen, Erdmann hätte Recht, was würde nothwendig daraus folgen? Der Geiſt ſoll conſequenter Weiſe nur idea corporis ſein. Dann müßte das Denken, deſſen Modus der Geiſt iſt, conſequenter Weiſe nur die Vorſtellungen der Körper enthalten; dieſe ſelbſt dürften dem Denken nicht objectiv ſein: alſo wären dieſe Vorſtellungen blind und unbewußt, alſo gedankenlos und das Denken wäre dann offenbar kein Denken. Die

Erkenntniß des menſchlichen Körpers." * Da nun der menſchliche Geiſt ein Modus des göttlichen Denkens iſt, ſo giebt es in ihm eine Vorſtellung ſeiner ſelbſt und ſeines Körpers. Der Geiſt ſtellt den Körper vor, d. h. er macht ſich denſelben objectiv. Der Geiſt producirt dieſe Vorſtellung, d. h. er denkt oder weiß dieſelbe: alſo bildet ſie ſein Object. Mithin iſt ſowohl der Körper als die Vorſtellung des Körpers das Object des menſchlichen Geiſtes.

Daſſelbe erklärt Spinoza in dem folgenden Satze: „dieſe Vorſtellung des Geiſtes iſt mit dem Geiſte ganz ebenſo vereinigt, als der Geiſt ſelbſt vereinigt iſt mit dem Körper." ** Das heißt, der Geiſt verhält ſich zu beiden, als zu ſeinen Objecten.

Alſo ſind nicht bloß die körperlichen Beſchaffenheiten, ſondern auch deren Vorſtellungen dem Geiſte objectiv, oder mit Spinozas Worten: „der menſchliche Geiſt erkennt nicht bloß die Beſchaffenheiten des Körpers, ſondern auch deren Vorſtellungen." ***

Mithin iſt der Geiſt ſich ſelbſt objectiv, inſofern er die

Körper würden im Denken nicht begriffen, ſondern nur geſpiegelt. Vielmehr verhält ſich die Sache ſo: das Denken iſt die Erkenntniß der Dinge. Der Geiſt iſt ein Modus des Denkens, d. h. er iſt in beſchränkter Weiſe, was das Denken in abſoluter iſt. Alſo iſt der Geiſt der Verſtand oder die Erkenntniß eines beſtimmten Dinges. Dgs Ding iſt Geiſt und Körper. Alſo iſt der Geiſt zugleich idea corporis und idea mentis, was zu beweiſen war.

* Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani. Eth. II. Prop. 20.

** Haec Mentis idea eodem modo unita est Menti, ac ipsa Mens unita est Corpori. Eth. II. Prop. 21.

*** Mens humana non tantum Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 22.

körperlichen Beſchaffenheiten vorſtellt und dieſe Vorſtellungen erkennt. Das erklärt der folgende Satz der Ethik: „der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur in den Vorſtellungen von den Beſchaffenheiten des Körpers.“ *

Dieſe Sätze, die mit mathematiſcher Genauigkeit zuſammenhängen, erklären und beweiſen vollkommen den Sinn der idea mentis: ſie iſt die dem Geiſt objective idea corporis, d. h. die bewußte Vorſtellung des Körpers. Weil ſie bewußte Vorſtellung iſt, darum iſt ſie nicht bloß idea corporis. Weil ſie bewußte Vorſtellung des Körpers iſt, darum iſt ſie nicht Selbſtbewußtſein oder Ich. Wenn Spinoza in ſeinem Geiſtesbegriffe nicht übereinſtimmt mit Locke, folgt daraus ſchon, daß er in dieſem Punkt übereinſtimmen müſſe mit Fichte? Wer die idea corporis rein realiſtiſch anſieht, als den Reflex des Körpers oder als deſſen Abbild, einer „pictura in tabula“ vergleichbar, dem muß die idea mentis entgegengehalten werden. Wer in der idea mentis das reine Selbſtbewußtſein erblickt und in der Ethik Spinozas ſchon dem Geiſte der Wiſſenſchaftslehre zu begegnen meint, der muß bedeutet werden, daß die idea mentis Nichts iſt, als die idea ideae corporis: daß ſich nach jenem wohlbegründeten Satze der Ethik der menſchliche Geiſt nur ſelbſt erkennt in den Vorſtellungen von den Beſchaffenheiten des Körpers. Mithin verhalten ſich dieſe Begriffe ſo zu einander: die idea mentis iſt die idealiſtiſche Ergänzung und Erklärung der idea corporis, und die idea ideae corporis iſt die realiſtiſche Reſtriction der idea mentis. Damit von keiner Seite ein Uebergewicht ſtattfinde, muß der Geiſtesbegriff ſo gefaßt und eingerichtet werden, daß er weder dem Modus noch dem Geiſte widerſpricht, daß er weder zu den Transſcendentalphiloſophen noch zu den Materialiſten

* Mens se ipsam non cognoscit, nisi qualenus Corporis affectionum ideas percipit. Eth. II. Prop. 23.

übergeht. Denn die reine idea mentis wäre nicht mehr Modus, die bloße idea corporis iſt noch nicht Geiſt. Wie unterſcheidet ſich die idea mentis von der idea corporis? Wie der Verſtand vom Bilde, wie die bewußte Vorſtellung von der bewußtloſen. Wie unterſcheidet ſich die idea mentis vom Ich? Wie die bewußte Vorſtellung vom reinen Selbſtbewußtſein. Denn im Selbſtbewußtſein unterſcheide ich mich von allen Dingen, alſo auch von allen Vorſtellungen und producire in mir das Vermögen des reinen und allgemeinen Denkens. Dagegen in der idea mentis abſtrahire ich nicht von meinen Vorſtellungen, ſondern bin darin gegenwärtig als das von ihnen unabtrennbare Bewußtſein. Daher iſt die idea mentis nicht reines Selbſtbewußtſein, ſondern erfülltes Bewußtſein. Ein reines oder leeres Selbſtbewußtſein d. h. ein ſolches, das ſich von allen Vorſtellungen unterſcheidet, wäre für Spinoza in der Sphäre des Geiſtes dieſelbe Abſurdität, als ein leerer Raum in der Sphäre der Körper. Wie der Geiſt nicht ohne den Körper iſt, ſo iſt auch die Vorſtellung des Geiſtes nicht ohne die Vorſtellung des Körpers, und ein Selbſtbewußtſein ohne determinirte Vorſtellungen wäre ein Modus ohne Modification, d. h. ein Ding ohne Daſein, alſo eine reine Chimäre.

Um die geſammte Unterſuchung in ein bündiges Reſultat zu faſſen, ſo beſteht das Weſen des Geiſtes in der bewußten Vorſtellung eines beſtimmten Dinges, und zunächſt in der des Körpers. Weil dieſes Bewußtſein ſeinem Inhalte nach determinirt iſt, darum iſt der Geiſt kein Selbſtbewußtſein. Weil dieſe beſtimmte Vorſtellung ihrer Form nach gedacht oder gewußt iſt, darum iſt der Geiſt nicht das ſtumme Abbild, ſondern der active Verſtand jenes Dinges. Die gehaltloſe Vorſtellung wäre leer; die bewußtloſe Vorſtellung wäre blind. Der menſchliche Geiſt iſt keines von beiden, denn er iſt zugleich beſtimmt und bewußt. Nun beſteht in dem bewußten Vorſtellen beſtimmter Dinge das Weſen der

Erkenntniß. Alſo bildet der Geiſt vermöge ſeiner Natur die Erkenntniß beſtimmter Dinge oder ſeine naturgemäße Function iſt das wirkliche Erkennen. Ich ſage ſeine naturgemäße Function, weil ſie nothwendig und unmittelbar aus dem Weſen des Geiſtes hervorgeht, denn der Geiſt iſt immer eine beſtimmte Erkenntniß und nie eine tabula rasa. Wie aus der Definition der Subſtanz das unendliche Daſein folgte, ſo folgt aus der Definition des Geiſtes das beſtimmte Erkennen. Wie das Weſen, welches die Urſache ſeiner ſelbſt iſt, nothwendig exiſtiren und wirken muß, ſo muß ein Weſen, welches die bewußte Vorſtellung eines beſtimmten Dinges ausmacht, nothwendig erkennen. Welche Erkenntniß folgt nun aus dem ſo beſtimmten Begriffe des menſchlichen Geiſtes?

3. Die Stufen der menſchlichen Erkenntniß.

Der unklare und der klare Verſtand.

Wir haben die Erkenntniß im Allgemeinen erklärt als die bewußte und beſtimmte Vorſtellung: ſie iſt bewußt vermöge des Geiſtes und beſtimmt durch das Object, das ihren Inhalt ausmacht. Denn ein Bewußtſein ohne Object iſt eben ſo wenig eine Erkenntniß, als umgekehrt ein Ding ohne Bewußtſein. Damit ſoll natürlich noch Nichts feſtgeſetzt ſein über den Unterſchied des Wahren und Falſchen in der Erkenntniß, es muß ſich erſt zeigen, ob ein ſolcher Unterſchied und wie derſelbe im Weſen des menſchlichen Geiſtes begründet iſt. Nun folgte aus der Natur des Geiſtes, daß ſein nächſtes und unmittelbares Object im Körper beſteht, alſo folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes zunächſt und unmittelbar die Erkenntniß des menſchlichen Körpers. Aber wie unterſcheidet ſich der menſchliche Körper von anderen? Darin, daß er bei dem Reichthum ſeiner Compoſition, bei der Verknüpfung und Ordnung ſeiner Theile, bei der Mannigfaltigkeit ſeiner Bewegungen das Vermögen beſitzt, die äußeren Determinationen zu empfinden und von den fremden Körpern nicht blos

bewegt, ſondern afficirt zu werden. Nur in der Empfindung erfahre ich mein körperliches Daſein im Unterſchiede von anderem und wenn mein Körper nicht afficirt und auf dieſe Weiſe mir fühlbar gemacht würde, ſo könnte ich von ſeinem Daſein nichts wiſſen. Darum bildet das Wiſſen von den Empfindungen oder die ſinnliche Vorſtellung das erſte Element in der Erkenntniß des menſchlichen Körpers, wie dieſe nothwendig den erſten Act ausmachte in der natürlichen Erkenntniß der Dinge, die aus dem Weſen des menſchlichen Geiſtes hervorgeht. Denn um den menſchlichen Körper zu erkennen, muß man ihn von anderen unterſcheiden können und das iſt nur möglich, indem man ihn empfindet und dieſe Empfindungen vorſtellt. So ſagt Spinoza: „der menſchliche Geiſt erkennt den menſchlichen Körper und weiß von deſſen Exiſtenz nur, indem er die körperlichen Empfindungen vorſtellt.“ * Jede Empfindung aber iſt das Product einer Menge körperlicher Factoren, wovon die einen der Natur des menſchlichen Körpers, die anderen jenen äußeren Körpern angehören, welche den menſchlichen afficiren. Darum werden in jeder Empfindung viele Körper vorgeſtellt, die im Affect zuſammenwirken und die ſinnliche Erkenntniß des Geiſtes beſchreibt deßhalb eine Sphäre, die unmittelbar über den menſchlichen Körper hinausgeht und ſich zugleich auf jene andere miterſtreckt, die ihn von Außen berühren.** Daraus folgt von ſelbſt, daß die Sphäre der ſinnlichen Erkenntniß nur ſo weit den menſchlichen Körper einſchließt, als derſelbe afficirt wird, und nur ſo weit den äußern Körper in ſich begreift, als dieſer mit dem menſchlichen in unmittelbarem Zuſammenhange ſteht. Jede Empfindung iſt die fühlbare Grenze zweier Körper, und in jeder Grenze trennen und verbinden ſich

* Mens humana ipsum humanum Corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. Eth. II. Prop. 19.

** Eth. II. Prop. 16, Cor. 1.

die Beſchaffenheiten der Dinge.* Um dieſes Verhältniß in dem eingeführten Bilde zu veranſchaulichen: die beiden Körper, welche in jeder Empfindung zuſammenwirken, der eine, welcher die Impreſſion empfängt und der andere, welcher ſie ausübt, bilden zwei Sphären, die ſich tangiren oder den einen ihrer Theile gemeinſam beſchreiben, den andern ausſchließen. Die Empfindung ſelbſt beſchränkt ſich auf jenen gemeinſchaftlichen Theil beider Sphären, und die ſinnliche Erkenntniß beſchränkt ſich auf den Umfang der Empfindung. Wenn nun zwei Sphären ſich zum Theil ein- und zum Theil ausſchließen, ſo folgt von ſelbſt, daß jede von ihnen nur theilweiſe in jener eingeſchloſſenen Mitte gegenwärtig iſt: alſo iſt die Empfindung und mit ihr die ſinnliche Erkenntniß beſchränkt nur auf einen Theil ſowohl des menſchlichen als des äußern Körpers. Was ich aber nur theilweiſe erkenne, das erkenne ich nicht ganz, alſo auch nicht vollkommen, von deſſen Weſen habe ich keinen ausreichenden, ſondern einen ungenügenden Begriff, keine adäquate, ſondern inadäquate Idee, keine vollſtändige, ſondern nur eine fragmentariſche oder verſtümmelte Vorſtellung. Darum enthält die ſinnliche Vorſtellung oder die bewußte Empfindung keine adäquate Erkenntniß von der Natur weder des menſchlichen noch des äußern Körpers.** Vermöge der Empfindung weiß ich nicht, was der menſchliche Körper an ſich iſt, ſondern nur, wie er ſich verhält zu einem andern, und eben ſo wenig weiß ich, was an ſich dieſer andere Körper iſt, ſondern nur, wie ſich derſelbe verhält zu dem menſchlichen. Die Empfindung klärt mir das Weſen dieſer körperlichen Dinge nicht auf, ſie zeigt mir von ihnen nur momentane und zufällige Beſchaffenheiten. Darum ſind alle Begriffe, die aus der Empfindung folgen, unklare oder verworrene Begriffe, und die ſinnliche

* K. Fiſcher, Logik und Metaphyſik oder Wiſſenſchaftslehre, S. 61.

** Eth. II. Prop. 25. 27.

Vorſtellung des menſchlichen Geiſtes iſt daher eine unklare oder verworrene Erkenntniß der Dinge.* Denn iſt mir der Körper eines Dinges nicht klar, ſo iſt mir auch der Begriff dieſes Körpers, alſo das Ding überhaupt, nicht klar. Darum ſagt Spinoza: „ich behaupte ausdrücklich, daß der Geiſt ſowohl von ſich ſelbſt, als von ſeinem und den äußeren Körpern keine adäquate, ſondern nur eine verworrene Erkenntniß hat, ſo lange er nämlich die Dinge aus dem gewöhnlichen Geſichtspunkt auffaßt, das heißt, ſo lange er von Außen, wie ihm eben der Zufall die Dinge in den Weg führt, beſtimmt wird, dieſes oder jenes zu betrachten.“ **

Was heißt, die Dinge aus dem gewöhnlichen Geſichtspunkt auffaſſen? Worin beſteht dieſer communis naturae ordo, um Spinozas eigene Worte zu brauchen? Man nimmt die Dinge, wie man ſie eben empfindet, und man empfindet nicht die Dinge ſelbſt, ſondern nur deren Eindrücke. Alſo aus dem ſinnlichen Bewußtſein, wie es der gemeine Lauf der Natur mit ſich bringt, erkennen wir die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur, wie ſie uns zufällig erſcheinen, alſo nicht das Weſen der Dinge, ſondern deren äußerliche Relationen; darum erkennen wir die Dinge nicht ganz, ſondern theilweiſe, alſo nicht klar, ſondern verworren. Wir wiſſen auch nicht, wie ſich die Dinge zu unſerm Weſen, ſondern nur, wie ſich dieſelben zu unſerer körperlichen Individualität verhalten; darum drückt dieſe Erkenntniß weder das Weſen der Dinge noch das Weſen des Geiſtes aus, ſondern blos das eines einzelnen Individuums. Aber die vereinzelte Erkenntniß iſt nicht wahr, ſondern eingebildet; ſie iſt nicht Erkenntniß, ſondern Meinung oder Imagination. Alſo folgt aus der Natur des menſchlichen Geiſtes zunächſt der Begriff des

* Eth. II. Prop. 28. Demonstr.

** Ibid. Prop. 29. Schol.

Körpers oder die Vorstellung dessen, was man empfindet, das ist die sinnliche Vorstellung oder das unklare Bewußtsein: *das ist die Imagination oder die erste Stufe der menschlichen Erkenntniß.*

Wir können das Wesen der Imagination in eine bestimmte Formel fassen, woraus sich alle imaginäre Begriffe ergeben, gleichsam die ganze Logik des menschlichen Irrthums: sie ist die *Betrachtung der Dinge in der ausschließlichen Beziehung auf das menschliche Individuum*, sie ist die Weltbetrachtung, die Alles persönlich nimmt und darum das wahre Wesen der Dinge nothwendig verwirren muß. Denn die Ideen sind nur wahr, wenn sie sich ohne jede persönliche Einmischung rein auf das Wesen der Dinge oder Gott beziehen, sie sind unwahr und verworren in Beziehung auf den einzelnen Geist irgend eines Menschen.* Wenn sich der Mensch als die Hauptsache unter den Dingen erscheint, so sind alle Begriffe imaginär, die er unter diesem Gesichtspunkte faßt, wie alle Schlüsse nothwendig falsch sind, die aus einer falschen Prämisse folgen. In dem wahren und nothwendigen Weltzusammenhange ist der Mensch nicht Hauptsache, sondern Ding unter Dingen; nicht das Centrum der Natur, sondern eine vorübergehende Erscheinung derselben, die keine Ausnahme macht von den ewigen Gesetzen des Universums. Diesen Zusammenhang versteht die Imagination nicht, und indem sie mit kindischer oder sophistischer Selbstsucht dem Menschen das naturwidrige Ansehen eines aparten Wesens giebt, als ob er im Mittelpunkte der Welt stände und die Dinge sich nach ihm richten müßten, so wird sie zur wesenlosen Einbildung, welche die Gesetze der Natur nicht kennt, die Modi in selbständige Dinge verwandelt und nach dem Zufall ihrer sinnlichen Erscheinung beurtheilt. Jede Trennung der Dinge, worin das einzelne Wesen

* Eth. II. Prop. 36. Demonstr.

von dem Zuſammenhang mit den anderen iſolirt und als ein apartes Daſein gleichſam feſtgehalten wird, iſt eine Form der Imagination oder eine verworrene Anſchauung. Das Weſen der Dinge iſt eines, ihr Zuſammenhang iſt ewig derſelbe, ihr einzelnes Daſein iſt eine zufällige Modification. Worin beſteht alſo die Trennung der Dinge? Darin, daß an die Stelle des einen Weſens die chaotiſche Vielheit der Erſcheinungen, an die Stelle des wandelloſen Geſetzes die äußere Succeſſion der Zeit, an die Stelle des vergänglichen Modus die abſtracte Gattung des Dinges geſetzt wird. Der Anblick der verworrenen Menge, die Anſchauung der endloſen Zeit, die Abſtraction der Gattungsbegriffe, welche die einzelnen Dinge in Typen und Ideale verwandeln, das ſind die Figmente der Imagination: die Betrachtung der Dinge aus dem Geſichtspunkt des ſinnlichen Menſchengeiſtes, nicht aus dem der göttlichen Nothwendigkeit.

Die Beziehung der Dinge auf den menſchlichen Geiſt bildet das Princip der Imagination. Da nun unter dieſem Geſichtspunkt die claſſiſche, ſcholaſtiſche, kritiſche Philoſophie, jede natürlich in einem andern Sinne, verfaßt ſind, ſo erklärt ſich hier die einſame und einzige Stellung Spinozas unter den Philoſophen der Menſchheit, denn auf ſeinem Standpunkt erſcheinen alle Syſteme, die ihm vorangehen und nachfolgen, als unklare und eingebildete Anſchauungen der Dinge, weil ſie die Welt aufnehmen aus dem Geſichtspunkte der menſchlichen Imagination. Aus der Imagination nämlich, welche den Menſchen und mit ihm die Dinge fixirt und darum die zufälligen Erſcheinungen in abſtracte Allgemeinheiten oder die Modi in Gattungen verwandelt, folgen jene Univerſalideen, welche die Philoſophie fortwährend beherrſcht, verwirrt und entzweit haben.* Wenn das einzelne Ding nur möglich iſt im unmittelbaren

* Eth. II. Prop. 40. Schol. 1. 2.

Cauſalzuſammenhange mit den übrigen Dingen, ſo kann es nicht für ſich begriffen werden und man verleugnet daher ſeine Naturwahrheit, wenn man es zu einem Gattungsbegriffe ſteigert. In der Natur ſind die Dinge *Modi*; *Gattungen* werden ſie nur in der unklaren Einbildung des Menſchen. Dieſe notiones universales, welche in der *platoniſchen* Philoſophie die Objecte der höchſten Erkenntniß ausmachten, müſſen im Spinozismus herunterſteigen auf die Stufe der Imagination, und jene Anſchauung der Idealwelt, die dem Griechen als die göttliche Erkenntniß ſelbſt galt, als das erleuchtete Bewußtſein, welches die Menſchen zu Königen ihres Geſchlechts erhebt, kann von Spinoza nicht höher geachtet werden als ein unklarer und kindiſcher Traum des ſinnlich befangenen Geiſtes. Die geſammte platoniſche Ideenwelt, dieſer heitere Polytheismus der Philoſophie, muß dem Verſtande Spinozas als eine confuſe Einbildung erſcheinen, worin jedes einzelne Ding gleichſam zur *Statue* gemacht wird und dem Naturgeſetze zuwider ein typiſches und unbewegliches Daſein in ſeinem Gattungsbegriffe führt.

Die Gattungsbegriffe folgen aus der Imagination: *darum iſt Alles imaginär, was aus dieſen Univerſalideen hervorgeht.* Wie verhält ſich die Gattung eines Dinges zu dieſem ſelbſt? Wie das Urbild zum Abbild, wie das Muſter zur Nachahmung, oder wie ſich der Zweck verhält zur Wirklichkeit, die ihn ausführt. Jede Gattung iſt eine typiſche Kraft oder ein zweckthätiges Vermögen. Wenn es daher in der Natur keine Gattungen giebt, ſo giebt es in ihr auch keine Zwecke, und wenn jene Anſchauung typiſcher Dinge, welche die einzelnen und zufälligen Erſcheinungen fixirt und verallgemeinert, allein auf der Imagination beruht, ſo gründet ſich auf dieſe Anſchauung unmittelbar der *Zweckbegriff*, und mit dieſem Figment iſt das Princip gegeben für die ganze Metaphyſik des menſchlichen Irrthums. Indem nämlich die Imagination die Modi in Dinge

und die Dinge in Gattungen verwandelt, ſo bildet ſie ihnen unwillkürlich Zwecke ein und beurtheilt ſie nun nach dieſer eingebildeten und naturwidrigen Beſtimmung. So verwirrt ſich mit dem Anblick der Dinge zugleich unſer Urtheil: ſie erſcheinen uns jetzt als vollkommene oder unvollkommene Weſen, je nachdem ſie ihren imaginären Zwecken angemeſſen oder unangemeſſen ſind, als gut oder böſe, je nachdem ſie ihren imaginären Zwecken gemäß oder zuwider handeln. Daraus folgt von ſelbſt, daß wir den Dingen ein Vermögen der Selbſtbeſtimmung und Freiheit andichten, womit ſie jene Zwecke ausführen können, und da ſich der Menſch von den Dingen ausnimmt, ſo erträumt ſich die Imagination jenes abſtracte menſchliche Weſen mit dem leeren Selbſtbewußtſein und dem leeren Willen. Das leere Selbſtbewußtſein iſt das unbeſtimmte Ich, der leere Wille iſt die unbeſtimmte Willkür: das ſind nicht wahre, ſondern imaginäre Ideen, die von Spinoza nur verneint und niemals in einem Satze ſeiner Ethik gelehrt werden können. Alſo in der menſchlichen Imagination treffen wir das Ich oder reine Selbſtbewußtſein, nicht in der menſchlichen Natur, woraus nur die idea mentis nothwendig folgte. Die idea mentis denkt den Geiſt als die Vorſtellung des Körpers; das reine Selbſtbewußtſein denkt ihn in einer abſtracten und unbeſtimmten Allgemeinheit. Jene iſt die Idee eines Modus, darum iſt ſie wahr; dieſes iſt die Idee einer Gattung, darum iſt es unwahr.

Die Metaphyſik Spinozas begriff in ihrer Methode und in ihren Principien die wahre Weltordnung, nämlich den Zuſammenhang der Dinge in dem einmüthigen Geſetze der Cauſalität. In dieſem nothwendigen und ewigen Zuſammenhange gab es weder Gattungen noch Zwecke, weder Vollkommenheit noch Unvollkommenheit, weder Gutes noch Böſes, weder Selbſtbewußtſein noch Willkür. Jetzt erklärt uns die Pſychologie Spinozas, woher dieſe falſchen Begriffe kommen: ſie ſind die Einbildungen des

unklaren Geiſtes, und der unklare Geiſt oder die Imagination iſt der Grund aller falſchen Begriffe.* Die Imagination ſelbſt aber kommt daher, daß wir die Dinge nach dem Scheine der Empfindung beurtheilen, den ſie zufällig hervorrufen, daß wir die Welt nur aus dem Fenſter unſerer Dachſtube betrachten, und in dem engen Rahmen unſerer Individualität auffaſſen. Die Imagination iſt die Theorie des beſchränkten ſinnlichen Menſchen, der ſich zum Mittelpunkt und zum Zwecke der Dinge macht, der in dem kindiſchen Wahne befangen iſt, daß ſich die Welt um den Punkt ſeines eingebildeten Daſeins bewege, daß die Erde der Fixſtern und die Sonne der Planet ſei. So ſelbſtſüchtig und beſchränkt urtheilt die menſchliche Imagination: ſie ſteht auf der Zinne des Tempels und ſieht nur die Güter, aber nicht die Geſetze der Welt.

Wie erhebt ſich nun der menſchliche Geiſt zur Wahrheit, wenn ihn die ſinnliche Erkenntniß mit Trugbildern umgiebt und in verworrenen Anſchauungen feſthält? Um dieſe letzte Frage der Pſychologie beſtimmt und vollſtändig zu löſen, exponiren wir uns dieſelbe in folgenden Punkten: was iſt überhaupt Wahrheit? Wie folgt ſie aus dem menſchlichen Geiſte? Wenn die Imagination die unwahre und falſche Weltanſchauung begründet, welches Erkenntnißvermögen erzeugt die wahre? Die Erkenntniß iſt wahr, wenn ſie mit dem Weſen eines Dinges übereinſtimmt, oder die Wahrheit iſt ein objectiver und vollkommen aufgeklärter Begriff. Objectiv iſt die Wahrheit als die Vorſtellung eines Dinges, und klar muß dieſe Vorſtellung ſein, weil ſie dem Spiegelbilde gleich nur darſtellen darf, was in der Natur ihres Objectes enthalten iſt, denn ſie bildet deſſen vollſtändigen und deutlichen Ausdruck. Jene Begriffe, welche nur theilweiſe und darum unklar das Weſen eines Dinges vorſtellten, hießen inadäquate

* Eth. II. Prop. 41.

Ideen. Die wahren Begriffe, weil sie die vollständigen und klaren Vorstellungen der Dinge bilden, mögen adäquate Ideen genannt werden. Der Inhalt aller inadäquaten Begriffe waren nicht die Dinge selbst, sondern deren äußerliche und zufällige Beziehungen zum Menschen. Alle Ideen daher, die sich ausschließlich auf den Menschen beziehen, sind inadäquat und unklar in Ansehung der Dinge. Die adäquaten Ideen dagegen begreifen ohne alle Rücksicht auf das menschliche Individuum das innere und gesetzmäßige Wesen der Dinge. Dieses nothwendige Wesen war die inwohnende Ursache aller Dinge oder Gott. Darum sind alle Ideen adäquat, die sich auf Gott beziehen.* Wie offenbart sich das göttliche Wesen? Nicht in einzelnen Dingen, sondern in dem Zusammenhang aller, nicht in Idealen, sondern in gesetzmäßigen Ordnungen. Darum sind mit dem Wesen Gottes alle Begriffe einverstanden, die auf den Zusammenhang der Dinge oder auf die Gesetze der Welt gerichtet sind. Die Gesetze verknüpfen die Dinge, denn sie sind allen gemeinsam: darum sind die wahren und gesetzmäßigen Begriffe notiones communes, im Unterschiede von jenen Universalideen, welche die Dinge trennen, weil sie jedes einzelne als eine abgesonderte und für sich bestehende Allgemeinheit vorstellen. So unterscheiden sich die wahren und falschen Begriffe: jene begreifen die Gesetze der Natur, diese fingiren die Gattungen der Dinge; jene verknüpfen, diese trennen und isoliren die Naturerscheinungen; die Gattungen können nur imaginirt, die Gesetze dagegen nur adäquat begriffen werden.**

Die Wahrheit besteht in den Gesetzen und diese sind nothwendig und ewig: darum verlangt das Wesen der Vernunft, daß man die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwen-

* Omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt. Eth. II. Prop. 32.

** Ibid. Prop. 38.

dige betrachte und im Lichte gleichsam der Ewigkeit auffasse.*

Aber eine solche Erkenntniß aus reiner Vernunft ist nur möglich durch den klaren Begriff vom Wesen der Dinge. Kann diesen Begriff der menschliche Geist fassen oder, was dasselbe heißt, vermag der Geist, das Wesen Gottes vorzustellen? Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges; daraus folgt, daß er Alles begreift, was in diesem Dinge enthalten ist. Aber jedes einzelne Ding ist ein Modus des göttlichen Wesens oder eine Erscheinung, die ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann. Darum ist das Wesen Gottes der letzte und ursprüngliche Sinn jeder Erscheinung. Wenn ich ein Ding wahrhaft vorstelle, so denke ich dasselbe als Wirkung, und daraus folgt, daß ich zugleich den Begriff seiner Ursache mitdenke. Wenn der Verstand die Natur eines Dinges wirklich durchdringt, so muß er auch in dessen ursprünglichen Sinn eindringen und also das Wesen Gottes zugleich penetriren. Ist der menschliche Geist der wirkliche Verstand eines Dinges, so folgt aus ihm dessen vollständiger und klarer Begriff, und weil das Ding ohne Gott weder sein noch begriffen werden kann, so folgt aus dem menschlichen Geiste der Begriff Gottes, der durch sich selbst klar ist. Oder um dasselbe in einen mathematischen Syllogismus zu fassen: aus dem Wesen Gottes folgt, daß er die inwohnende Ursache aller Dinge ausmacht. Der menschliche Geist ist der Verstand eines einzelnen Dinges. Also muß er in diesem Dinge zugleich das Wesen Gottes vorstellen, oder aus dem Begriffe des menschlichen Geistes folgt die adäquate Erkenntniß Gottes.**

* De natura Rationis non est, res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari. Eth. II. Prop. 44.

De natura Rationis est, res sub quadam aeternitatis specie percipere. ibid. Coroll. 2.

** Eth. II. Prop. 45. Demonstr. Prop. 46, 47.

Der Begriff Gottes nämlich kann nur klar sein, weil er nothwendig absolut und vollständig sein muß. Ein unklarer und beschränkter Begriff wäre die Verneinung, also nicht die Vorstellung Gottes. Aus klaren Begriffen können nur klare Begriffe folgen: darum ist Alles wahr, was der menschliche Geist aus dem Begriffe Gottes folgert.* Also folgt die Wahrheit aus dem klaren Denken, denn aus diesem folgen die klaren Begriffe. Das Vermögen der adäquaten Ideen bildet den Intellectus oder den wahren Verstand im Unterschiede von der Imagination, die das verworrene Bewußtsein des sinnlichen Verstandes ausmachte. Die Objecte der Imagination waren die notiones universales der einzelnen Dinge. Die Objecte des Intellectus sind die notiones communes aller Dinge. Worin bestehen diese gemeinsamen Begriffe? Sie verknüpfen die Dinge in dem natürlichen Zusammenhange von Ursache und Wirkung, oder in dem Begriffe, der aus dem klaren Denken nothwendig folgt: sie denken also das Gesetz der Causalität. Das wirkliche Wesen eines Dinges besteht in diesem Gesetz: der wirkliche Verstand des Dinges wird daher dieses Gesetz vorstellen. Jedes Ding muß eine bestimmte Ursache haben, oder um dafür den negativen Ausdruck zu setzen: aus Nichts wird Nichts, ein Satz, den Spinoza gelegentlich als Beispiel braucht für jene reinen Begriffe.** Der Intellectus denkt in seinen klaren Begriffen den Causalnexus der Dinge oder die natura naturata. Da aber die natura naturata als eine ewige Wirkung betrachtet werden muß, so begreift der Intellectus zugleich deren ewige Ursache, das sind die ursprünglichen Vermögen der Dinge oder die Attribute. Nun ist er selbst die gedachte oder bewußte Vorstellung des menschlichen Körpers, und in diesem Begriffe bildet er die idea

* Eth. II. Prop. 40.

** Epist. 28, sub fin.

mentis und die idea corporis. Alſo unterſcheidet der menſchliche Verſtand ſeinen Geiſt von ſeinem Körper und darum den Cauſalnexus der Ideen von dem Cauſalnexus der Körper. Aber das urſprüngliche Vermögen der Ideen iſt das Denken, und die Ausdehnung iſt jenes der Körper. Alſo unterſcheidet der menſchliche Intellectus unter den Attributen der Dinge dieſe beiden Vermögen und erreicht ſo den klaren und beſtimmten Begriff der natura naturans. Aber hier leuchtet unmittelbar ein, daß die Natur der Dinge nur eine ſein kann, daß darum das Weltgeſetz als die einmüthige Cauſalität aller Dinge, und deren urſprüngliches Weſen als Urſache ſeiner ſelbſt begriffen werden muß. So erhebt ſich der Intellectus zu dem Begriffe der Subſtanz oder Gottes: das iſt die höchſte adäquate Idee, weil ſie dem abſoluten Weſen der Dinge gleichkommt; das iſt der klarſte Gedanke, weil darin Alles klar iſt. Dieſe höchſte Erkenntniß iſt natürlich keine abgeleitete. Denn weder die Attribute noch die Subſtanz können abgeleitet werden. Jene ſind die urſprünglichen Vermögen, dieſe iſt das urprüngliche Weſen. Darum iſt die Erkenntniß derſelben ein urſprüngliches oder unmittelbares Wiſſen, das nicht auf logiſche Prämiſſen, ſondern auf die klare Anſchauung der Dinge gegründet iſt und ſich nicht durch Beweiſe darthun läßt, ſondern allein durch den einfachen Ausdruck der Definition. Denn was an und für ſich klar iſt, das kann nur deutlich geſagt und braucht nicht umſtändlich demonſtrirt zu werden.

Der menſchliche Geiſt iſt ſeinem Weſen nach auf die Vorſtellung und Betrachtung der Dinge gerichtet: er iſt von Natur ein Theoretiker. Die menſchliche Theorie beginnt mit der ſinnlich beſchränkten und darum unklaren Anſchauung der Dinge, und ſie endet mit der intellectuellen Anſchauung des göttlichen Weſens. Der ſinnliche Verſtand iſt die Imagination; der logiſche Verſtand iſt der Intellectus; der intuitive Verſtand iſt

die abſolute Theorie oder die Philoſophie ſelbſt. Das Object der Imagination ſind die einzelnen Dinge oder deren Gattungsbegriffe; das Object des Intellectus iſt der Zuſammenhang der Dinge oder deren Geſetze; das Object des intuitiven Verſtandes oder der intellectuellen Anſchauung iſt Gott. Aus den Gattungsbegriffen folgt der Zweckbegriff und damit das Princip aller unwahren und imaginären Metaphyſik; das natürliche Geſetz der Dinge iſt die Cauſalität, das Princip der wahren Philoſophie oder der reinen Vernunfterkenntniß. Der Zweckbegriff enthält das Syſtem aller inadäquaten, und die Cauſalität das aller adäquaten Ideen.

Imagination und Intellectus ſind die Stufen der menſchlichen Erkenntniß, die aus der Natur des Geiſtes folgen. Warum muß der menſchliche Geiſt die Dinge imaginiren? Weil er von Natur ein beſchränktes und von Außen determinirtes Weſen iſt. Warum muß er die Dinge erkennen? Weil er von Natur ein denkendes Weſen iſt, aus dem nothwendig die klaren Begriffe der Dinge hervorgehen. Die Imagination folgt aus der Gränze, der Intellectus aus dem Vermögen des menſchlichen Geiſtes. Wenn wir auf den erſten Blick und mit einem Male die einmüthige Weltordnung, das ewige Sein, zu erkennen vermöchten, ſo würden wir niemals die Anſchauung einer zerſtreuten Vielheit von einzelnen Dingen haben, wir würden gleich ſein dem unendlichen Weltverſtande, worin das Univerſum erkannt wird. Wenn wir von vornherein den Sinn eines Buches verſtehen, ſo brauchen wir es nicht mühſelig Satz für Satz zu leſen; wenn wir auf der Stelle leſen können, ſo brauchen wir nicht erſt zu buchſtabiren. Aber es geht uns mit der Welt, wie es dem Kinde mit dem Buche geht: erſt muß es buchſtabiren, dann kann es leſen, endlich verſteht es den Sinn der Sätze, zuletzt den des ganzen Buches. Die Welt iſt das Buch, welches der menſchliche Geiſt lieſt: die einzelnen Dinge ſind gleich den Buchſtaben; der Zuſammenhang

der Dinge ist gleich den Sätzen; die Substanz oder Gott ist gleich dem Sinne dieses Buches. Die Imagination buchstabirt, der Intellectus liest, der denkende Leser versteht den Sinn des Buches und begreift ihn zuletzt wie in einer unmittelbaren Anschauung.

In der imaginären und verworrenen Gemüthsverfassung bezieht der Mensch Alles auf sich, darum erscheinen ihm alle Dinge gebrochen und unklar. In der intellectuellen Gemüthsverfassung bezieht der Mensch Alles auf Gott, darum erscheint er sich selbst als ein vergängliches Wesen in dem einmüthigen Zusammenhang aller Dinge, und er vergißt den selbstsüchtigen Wahn der Imagination in dem intellectuellen Genusse der göttlichen Wahrheit. Diesen Sinn der aufgeklärten und reinen Weltbetrachtung im Unterschiede von dem unklaren und eigennützig beschränkten Leben möge uns Göthe bezeugen in jenem Gedichte „Eins und Alles," das er empfangen hat im Geiste des Spinozismus:

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Ueberdruß;
Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läst'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln;
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ew'ge regt sich fort in Allen:
Denn Alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Die Befreiung des menschlichen Geistes oder das Problem der Ethik.

1) Die imaginäre oder moralische Freiheit. 2) Der Wille. 3) Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Bevor wir im Bezirke des Spinozismus den letzten Gang unternehmen und gleichsam die Höhe des Systems betreten, lassen Sie uns *vor* demselben noch einen Augenblick verweilen, um diesen Gedankenbau in seinen architektonischen Ordnungen zu betrachten, wie er sich aufgerichtet und der Vollendung nahe vor unserm Geiste erhebt. Das System Spinozas ist ein Krystall der Philosophie sowohl in der Strenge der Form, als in der Durchsichtigkeit des Inhalts, und wie die reguläre Körperbildung der Natur an den Krystallen am besten erkannt werden kann, so ist die rationelle Begriffsbildung und das Vermögen des demonstrirenden Geistes am reinsten dargestellt im Spinozismus. Der Gedanke gährt hier nicht in einer trüben Tiefe, sondern klärt sich auf in sicheren und durchsichtigen Bildungen; er breitet sich aus wie das Licht im Universum, und indem er überall hinscheint, so behält die Welt nirgends ein dunkles und unbegriffenes Gebiet, das an der Stelle des Verstandes die menschliche Einbildungskraft einnehmen könnte. Es giebt in dem Lichte der *einen* Substanz keine Schatten, wie es an den Orten keine Schatten giebt, welche die Sonne in ihrem Zenith haben.

Dieſe eine Subſtanz, die den Zuſammenhang aller Dinge begreift und darum das erkennbare Univerſum bildet, ging auf in der Philoſophie des Carteſius. Aber ſie erſchien hier als ein außerweltliches Weſen, deſſen Idee dem menſchlichen Geiſte eingeboren war als der einzige Lichtpunkt objectiver Erkenntniß, deſſen Exiſtenz dagegen jenſeits der Dinge in dem asylum ignorantiae zurückblieb. Auf dieſe Morgendämmerung folgte der erſte, erwärmende Strahl in Malebranche; die eine Subſtanz erhellt die Geiſterwelt, ſie wird „das Licht der Geiſter," bis ſie im Spinozismus die Mittagshöhe gewinnt, auf gleiche Weiſe in die Geiſter- und Körperwelt eindringt und das geſammte Univerſum erleuchtet. Wenn wir die Philoſophie in einem nicht unpaſſenden Bilde mit einem Weltumſegler vergleichen wollen, ſo würde ſie im Syſteme Spinozas die Linie des Aequators erreichen. Iſt nicht das Princip des Spinozismus die Identität von Denken und Ausdehnung, Geiſt und Natur, Freiheit und Nothwendigkeit? Werden nicht vermöge der einen Subſtanz jene entgegengeſetzten Sphären des Univerſums einander gleich geſetzt, und ließe ſich darum von dem Philoſophen, der dieſe mathematiſche Gleichung begriffen hat, nicht treffend in einem bildlichen Ausdrucke behaupten, daß er den Gleicher von Natur und Geiſt, alſo den Aequator des geſammten Univerſums entdeckt habe?

Doch laſſen wir das Bild und die bedeutſame Analogie, die es unwillkürlich hervorruft. Das ſpinoziſtiſche Weltgebäude ſelbſt, bis auf den Kranz vollendet, ſoll uns gegenwärtig werden in ſeinen einfachen mathematiſchen Ordnungen, in der Symmetrie, die ſich in allen ſeinen Theilen wiederholt und dieſe in vollkommener Uebereinſtimmung mit einander verbindet.

Die Grundlage des Spinozismus, der Begriff der einen Subſtanz, ergab ſich aus der Kritik der früheren Syſteme, alſo aus der Geſchichte, die ihm vorangeht. Das war die Ueber-

einſtimmung dieſer Philoſophie mit ihrem Zeitalter. Aus dieſem Principe folgte die nothwendige und einzig mögliche Form des Philoſophirens, gleichſam der Styl, in dem das Gebäude aufgeführt werden muß, nämlich die mathematiſche Beweisführung. Das war die Uebereinſtimmung des Princips mit der Methode. Aus dem Geſichtspunkte dieſer Methode ließ ſich der Grundriß des ſpinoziſtiſchen Weltgebäudes entwerfen. Wie das mathematiſche Denken nach dem Geſetze der Cauſalität fortſchreitet, ſo mußte die Philoſophie Spinozas den Cauſalnexus zum Weltgeſetz erheben, das Syſtem der Zwecke verneinen, das Syſtem der Folgen behaupten, die Welt und was in ihr geſchieht als Reſultat und die Subſtanz als deſſen letzte Urſache erklären. Das war die Uebereinſtimmung der Methode mit der Weltanſchauung oder der Form mit dem Inhalt.

Dieſer Entwurf, der aus dem Sinn der Methode vorausgenommen war, wurde in allen Punkten ſyſtematiſch beſtätigt durch die Metaphyſik, die wir aus dem Principe der einen Subſtanz ableiteten. Die ewige Cauſalität exiſtirt in der ewigen Wirkung. Jene iſt die Subſtanz als wirkende Urſache, dieſe iſt die Subſtanz als bewirktes Reſultat oder als die actuelle Ordnung der Dinge. Die wirkende Urſache iſt die Subſtanz in ihren Attributen; die Ordnung der Dinge ſind die Attribute in ihren Modificationen. Jene iſt die natura naturans, dieſe die natura naturata. Das war die Uebereinſtimmung in den Grundbegriffen des Spinozismus, die ſich ſo einfach begründete und doch ſo wenig verſtanden wurde: die Uebereinſtimmung nämlich der Subſtanz mit dem Attribut, des Attributs mit dem Modus, der natura naturans mit der natura naturata.

Innerhalb der natürlichen Welt verknüpfte eine vollkommene Harmonie die körperlichen oder ausgedehnten Weſen mit den denkenden, und nach demſelben Geſetze der Cauſalität entwickelte

ſich in paralleler Bewegung der ordo rerum und der ordo idearum. Wie die Körperwelt von den einfachſten Elementen anhebt, aus den mannigfach bewegten Atomen die körperlichen Bildungen zuſammenſetzt und auf dem Wege dieſer allmälig fortſchreitenden Compoſition die materielle Natur geſetzmäßig vollendet, genau eben ſo beginnt die Menſchenwelt mit den elementaren Individuen und bildet aus dem Streite der eigenſüchtigen Kräfte die geſellige Ordnung der Menſchen oder die politiſche Natur. Das iſt die Uebereinſtimmung zwiſchen den Körpern und Geiſtern, zwiſchen der phyſiſchen und politiſchen Ordnung der Dinge. Wer ſich dieſe im Geiſte Spinozas ſo nothwendige und wohlbegründete Uebereinſtimmung klar gemacht hat, wird die Lehre vom Staate nicht mehr für ein Bruchſtück ohne Zuſammenhang mit dem Syſteme halten.

Daſſelbe Geſetz, welches die Dinge verknüpft, offenbart ſich in dem Bildungsgange des menſchlichen Geiſtes, der ſich vom Irrthum und der Täuſchung allmälig erhebt zur Wahrheit und adäquaten Erkenntniß. Wie die materielle Natur mit dem Chaos der Körper, und die politiſche Natur mit dem Chaos der Menſchen anfängt, ſo beginnt der betrachtende Geiſt mit dem Chaos der Dinge oder mit den zerſtreuten, einzelnen Wahrnehmungen. Von dieſer Stufe der Imagination erhebt er ſich zum begreifenden Intellectus, der in den Zuſammenhang der Dinge eindringt, den Cauſalnexus der Körper und Begriffe erkennt und nunmehr die Dinge nicht mehr als ſelbſtſtändige Weſen, ſondern als vorübergehende Erſcheinungen ewig wirkender Vermögen betrachtet. So entdeckt der denkende Geiſt in den Dingen, die ihm vorher als Individuen erſchienen waren, die Modi der Attribute, und das Chaos der Imagination verwandelt ſich in die natürliche Weltordnung. Dieſe geſetzmäßige Welt muß einen letzten und darum innern Grund haben, der ſelbſt nicht weiter abgeleitet, ſondern nur einfach erkannt und dargethan werden kann: es muß

der innere Grund aller Dinge oder das Universum als Ursache seiner selbst (causa sui) gedacht werden. Das ist die Erkenntniß der Substanz, deren der menschliche Geist unmittelbar gewiß ist, die er deßhalb definitiv behauptet, denn sie ist durch sich selbst klar, und intuitiv erkennt, denn sie ist sein eigenes ursprüngliches Wesen oder der absolute und innere Grund aller Geister und Körper. Das ist die Uebereinstimmung der Weltordnung mit der menschlichen Erkenntniß, oder der Metaphysik mit der Psychologie.

Wie sich die wahren Begriffe von Substanz, Attribut, Modus, die mit der wirklichen Ordnung der Dinge übereinstimmen, aus dem Verstande erklären, so erklären sich aus der Imagination die unwahren Begriffe und damit die gesammte irrthümliche Metaphysik, welche das menschliche Gemüth verwirrt und gefangen hält. Das Princip aller wahren Begriffe ist die Causalität. Das Princip aller unwahren Begriffe ist der Zweck: jene planmäßige und darum naturwidrige Causalität, welche uns die Gattungsbegriffe vorspiegeln, diese Irrlichter der menschlichen Erkenntniß. Aber woher eine solche Idee, die in der Wirklichkeit gar keinen Haltpunkt findet? Wie sich das optische Trugbild aus der Beschaffenheit des Auges erklären muß, so muß sich der Zweckbegriff, das metaphysische Trugbild, aus der Beschaffenheit des Geistes erklären. Diesen verworrenen Begriff bildet der verworrene Geist oder die Imagination, die sich auf die trügerische Voraussetzung gründet, daß der Mensch im Mittelpunkte des Weltalls stehe, und die sich mit der Selbstständigkeit des Menschen zugleich die der Dinge einbildet. Woher kam jene kindische Astronomie, welche die Bewegung der Sonne um die Erde annahm? Aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus dem ersten, oberflächlichen Blicke, der uns jene Bewegung zeigt: aus dem Scheine der Sonnenbewegung, den wir wahrnehmen und nur darum für wahr halten, weil wir die eigene

Bewegung nicht merken. Ganz ebenso ist die Selbständigkeit der Dinge um uns her ein Schein, den wir für wahr halten, weil wir unsere eigene Unselbständigkeit nicht eher merken, als wir das Ganze und den Zusammenhang aller Dinge erkannt haben. Dann erkennen wir uns selbst als Modi, während uns die Imagination mit dem Wahne betrügt, wir seien Substanzen.

Die wahre Erkenntniß folgt aus der wahren Ordnung der Dinge, wie die falsche Ordnung der Dinge sich erklärt aus dem menschlichen Irrthum. Dieselbe Einstimmigkeit verknüpft in der Lehre Spinozas Princip und Methode, Methode und Metaphysik, Metaphysik und Kosmologie, diese mit der aufgeklärten Betrachtung des menschlichen Geistes oder, um Alles in einen Ausdruck zu fassen, die Wahrheit mit der Erkenntniß. So bleibt nur noch eine Symmetrie übrig, um das harmonische Weltgebäude dieser Philosophie zu vollenden: das ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Willen oder der Einklang zwischen dem Weltgesetz und dem menschlichen Leben. Das menschliche Leben in seiner Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz oder die Gleichung von Wahrheit und Wille ist die sittliche Freiheit: dieser Begriff des Sittlichen bildet darum das höchste Problem der Ethik.

1. Die imaginäre oder moralische Freiheit.*

Aber es scheint, daß wir mit dem Probleme, welches wir so eben berührt und als den Höhepunkt des Spinozismus bezeichnet haben, von vornherein einen sehr augenfälligen Widerspruch gegen den festgestellten Character dieser Lehre begehen, denn wir suchen die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Ist nicht die Wahrheit das absolut Wirkliche, und dagegen der Wille eines jener imaginären Wesen, die aus dem Reiche des Irrthums stammen? Ist eine Gleichung denkbar zwischen Solchen, von denen das eine

* Eth. IV. Praefatio.

wahr, das andere falsch, jenes wirklich und dieses im Grunde gar nicht ist, von denen das eine die vollkommenste Realität, und das andere den gehaltlosesten Wahn bezeichnet? Wenn ich die Wahrheit mit dem Willen in Zusammenhang setze, so verbinde ich ja das Object des Verstandes mit einem Geschöpfe der Imagination, so vermenge ich diese beiden Erkenntnißweisen, verfälsche den Intellectus, statt ihn zu emendiren, vermische das Wahre mit dem Falschen und hebe damit vollständig das Wesen der Philosophie und vor Allem den Spinozismus auf. Mit dem Vermögen der Freiheit ist auch der menschliche Wille von diesem System aus der Ordnung der Dinge verbannt und unter die confusen Ideen der menschlichen Einbildung verwiesen worden. Daß uns nicht etwa diese irrationale Größe, welche die Metaphysik für ewige Zeiten aus ihrem Gebiete vertrieben hat, die Ethik, dahin zurückführe und im Reiche des Spinozismus eine Empörung anstifte!

Wenn sich die Ethik in der That auf den freien Willen des Menschen berufen und diesen in die Weltordnung Spinozas einbürgern wollte, so würde sie allerdings den Umsturz der Metaphysik zur unmittelbaren Folge haben. Unter dem freien Willen verstehen wir nämlich das Vermögen, rein aus sich selbst ohne jede äußere Determination zu handeln. Dieser indeterminirte Wille ist in dem Systeme Spinozas eine Unmöglichkeit. Wenn alle Erscheinungen nach mathematischer Nothwendigkeit geordnet sind und in unauflöslichem Causalnexus zusammenhängen, so kann sich Nichts von diesem Zusammenhange befreien und aus eigenem Gutdünken handeln. In dieser Welt giebt es darum keine Willkür. Ist das Gesetz der reinen Causalität der einzige Sinn des Universums, so ist die Willkür der äußerste Unsinn. Von dieser Ungereimtheit hat Spinoza die lebhafteste Ueberzeugung gehabt, denn er verfährt mit keiner Vorstellung schonungsloser, als mit der des freien Willens. Unter allen Illusionen erscheint ihm diese Einbildung als die leerste, unter allen Irrthümern ist ihm die

Willensfreiheit der ſelbſtſüchtigſte und er kann kaum von ihr reden, ohne ſie zu verſpotten. Das iſt das einzige Vorurtheil, wobei ſich mit dem verwerfenden Ernſt oft genug ein ſatyriſches Lächeln verbindet.

Die Ethik wird in dieſem Punkte der Metaphyſik nicht widerſprechen und es wird von dem menſchlichen Willen oder der menſchlichen Freiheit niemals geredet werden im Sinne der Willkür. Die menſchlichen Handlungen ſind nicht willkürlich, eben ſo wenig als die körperlichen Bewegungen; ſie ſind, wie dieſe, allſeitig bedingt und erfolgen unter dem Zwange beſtimmter Determinationen. Wenn aber die menſchlichen Handlungen nur unter Bedingungen ſtattfinden, die ſich vereinigen müſſen, um ſie geſchehen zu laſſen, ſo fehlt darin alle freie Vorherbeſtimmung und damit der Zweck, dem ſie als Richtſchnur folgen. Weil man die Bedingungen oder Gründe der Handlung nicht einſieht, ſo kommt es, daß man ſich Zwecke dafür einbildet, um mit der Imagination zu erklären, was dem Verſtande naturgemäß zu erklären ſchwer, wenn nicht unmöglich fällt. Der Zweck iſt die ungewiſſe und verworrene Vorſtellung, die ich mir vorſpiegele, weil ich unfähig bin, in die vielen und genau beſtimmten Gründe meiner Handlung einzudringen; er iſt das x, dem ich einen erdichteten Werth ohne Mühe unterſchiebe, weil ich ſeinen wahren Werth, die mathematiſche Gleichung jener Beweggründe, nicht ausrechnen kann.

Wenn nun die menſchlichen Handlungen ohne freie Selbſtbeſtimmung und regulative Principien ſind, ſo giebt es auch keinen abſoluten Zweck derſelben, keine Normalidee, wonach ſie ſich richten und nach der wir ſie beurtheilen könnten, ſo können ſie weder als zweckmäßig noch als zweckwidrig angeſehen werden. Eine Handlung, die dem höchſten Zweck oder dem Ideal entſpricht, wäre gut und das Gegentheil derſelben böſe. Das Ideal nämlich iſt der muſtergültige Zweck, ein luftiges Geſchöpf unſerer Phantaſie, das wir als Maßſtab für die Beurtheilung der Dinge und Hand-

lungen brauchen. Was dieſem Ideal entſpricht nennen wir vollkommen oder gut, und ſchlecht oder böſe nennen wir die Erſcheinungen, die jenem Muſter nicht angemeſſen ſind, und alſo nach unſerer Einbildung einen Mangel haben. Das Wort böſe, wo wir es anwenden, bezeichnet darum überall einen Mangel: es erklärt, daß einem Dinge oder einer Handlung etwas fehlt, was ihr nach unſeren Wünſchen nicht fehlen ſollte. Es iſt etwas in Wirklichkeit nicht da, von dem wir gern ſähen, daß es da wäre. Dieſe Abweſenheit oder Privation nennen wir ſchlecht oder böſe. Indeſſen jedes Ding iſt in Wahrheit das, was es ſein kann; jede Handlung leiſtet, was ſie unter den vorhandenen Bedingungen leiſten kann: darum ſind beide in ihrer Weiſe mangellos. Mangelhaft oder ſchlecht erſcheinen ſie uns, die wir ſie nicht nach ihrer, ſondern nach unſerer Weiſe beurtheilen und mit luſtigen Idealen vergleichen, die Nichts mit den Dingen gemein haben und nirgends ſind, als in unſerer Einbildung.

Auf dieſe eingebildete Begriffe menſchlicher Willensfreiheit, die ſich nach Zwecken, alſo auch nach einem höchſten Zwecke beſtimmt und darum in guten oder böſen Handlungen erſcheint, gründet ſich das Syſtem der gewöhnlichen Moral. Daher ſind die Urtheile dieſer Moral, in denen immer nur von guten oder böſen Handlungen die Rede iſt, grundlos und nichtsſagend, denn ſie ſchöpfen ihre Prädicate rein aus der Imagination und legen den Erſcheinungen bei, was dem Weſen derſelben nicht zukommt. Dieſes Ding iſt ſchlecht; dieſe Handlung iſt böſe: was bedeuten ſolche moraliſche Urtheile, wenn wir ſie aus der Imagination in den Verſtand überſetzen? Dieſe Erſcheinung, es ſei nun ein Ding oder eine Handlung, iſt nicht das, was ſie ihrer Natur nach nicht ſein kann oder, oder um daſſelbe in dem anſchaulichen Beiſpiele der Fabel auszudrücken: dieſe Erſcheinung iſt ſchlecht, d. h. dieſe Eichel iſt kein Kürbiß. Ein ſolches Urtheil iſt für den verſtändigen Geiſt ſinnlos, denn dieſer weiß, daß die Eichel nichts Anderes

ſein kann, als ſie iſt. Dagegen die Imagination oder das unverſtändige Bewußtſein findet es entweder gut oder ſchlecht, daß die Eichel kein Kürbiß iſt, denn ſie denkt ohne Zuſammenhang, bezieht die Dinge nur auf ſich und beurtheilt ſie darum nach leeren Fictionen. Es würde ihrem Auge wohlgefallen, wenn die Eiche Kürbiſſe trüge: darum iſt die Eichel ſchlecht; aber es würde ihrer Naſe ſehr übel bekommen, wenn die Eichel ein Kürbiß wäre: darum iſt die Eichel gut.

Auf dieſem Standpunkte der Imagination befinden ſich die Moraliſten, ſie urtheilen über die menſchlichen Handlungen, wie der Bauer über die Eichel; ſie forſchen nicht nach dem naturgeſetzlichen Zuſammenhange der Dinge, ſondern entwerfen ſich mit leichter Mühe ein Utopien, worin Alles möglich iſt, und bilden dem Menſchen ein, daß er in dieſem Utopien Alles vermöge. So entfernen ſie ihn aus der wirklichen Welt und machen ihn zum Mittelpunkte eines imaginären Reiches. Sie gewöhnen den Menſchen an eine unwahre und ſelbſtſüchtige Betrachtung der Dinge und anſtatt ſein Gemüth zu bilden, müſſen es jene utopiſtiſchen Lehrer nothwendig verfälſchen und darum verſchlechtern. Denn worauf gründet ſich dieſer verkehrte Idealismus? Auf imaginäre Begriffe von menſchlicher Freiheit und idealen Zwecken. Und was iſt die Imagination anders, als der vereinzelte und in den Schranken der Individualität befangene Menſchengeiſt? Die Imagination iſt das beſchränkte, verworrene, ſelbſtſüchtige Ich. Was ſich auf die Imagination gründet, das gründet ſich darum auf den menſchlichen Egoismus; die Theorie des Egoismus iſt immer Sophiſtik, und alle Sophiſtik entwöhnt den Menſchen von der Wahrheit, denn ſie überredet ihn, nach verworrenen Vorſtellungen zu handeln: ſie kann ihn nie befreien, ſondern nur beſchränken und in ſelbſtſüchtigen Vorurtheilen feſt halten.

So beurtheilt Spinoza die Moraliſten und unterſcheidet darin ſeine Ethik von der Moral, daß ſich jene auf den Stand-

punkt der freien Intelligenz erhebt, während dieſe unter demſelben auf dem Standpunkte der befangenen Einbildung ſtehen bleibt. Die Moral iſt utopiſtiſch, die Ethik naturgemäß; darum iſt jene ſophiſtiſch, dieſe dagegen philoſophiſch. Die Ethik Spinozas leitet die menſchlichen Handlungen nicht aus der Willensfreiheit ab, ſie bringt ſie nicht unter den auswärtigen Geſichtspunkt eines Ideals und darum erſcheinen ihr die Handlungen nicht als gut oder böſe, ſondern als nothwendige Früchte der Menſchennatur oder als unwillkürliche Aeußerungen des menſchlichen Willens. Wenn wir (im Geiſte Spinozas) die Moral mit dem Bauer unter der Eiche verglichen haben, ſo werden wir die Ethik mit dem Botaniker vergleichen, der die beſtimmte Frucht als ein nothwendiges Product der beſtimmten Vegetation betrachtet.

2. Der menſchliche Wille.

Bis jetzt haben wir nur gezeigt, was die Ethik Spinozas *nicht* iſt: ſie iſt nicht Moral, denn ſie verneint den Willen in der Form der Willkür. Sie verneint diejenige Willensfreiheit, welche das Individuum zum eigenmächtigen und alleinigen Regenten ſeiner Handlungen macht, und ſie hat alſo nicht im Sinne, die Wahrheit mit einem ſolchen Willen in Einklang zu ſetzen. Aber was gilt im Spinozismus der menſchliche Wille, wenn er die freie Selbſtbeſtimmung von ſich ausſchließt; wie läßt ſich ohne das Vermögen der Willkür die menſchliche Freiheit begreifen? Dieſe Frage enthält das poſitive und genau beſtimmte Problem der ſpinoziſtiſchen Ethik.

Betrachten wir den Menſchen mit dem Geiſte des Spinozismus, ſo iſt er weit entfernt, ein nothwendiges und allgemeines Weſen zu ſein, vielmehr eine zufällige und einzelne Erſcheinung, er iſt *ein Ding unter Dingen* und als ſolches dem allgemeinen Naturgeſetze ſchlechthin unterworfen. Nothwendig iſt nur das Ganze und der Zuſammenhang der Dinge; die einzelnen Dinge,

unter ihnen das menſchliche Individuum, ſind zufällig, ihre Exiſtenz hängt von äußeren Bedingungen ab und iſt äußeren Einwirkungen preisgegeben. Das menſchliche Daſein, eingeſchloſſen in den Cauſalnexus der Dinge und von dieſer Kette gehalten, muß die Determinationen der Außenwelt leiden, die Berührungen der Dinge empfinden, und es giebt in dieſer durchgängigen Beſtimmbarkeit keinen Ort, wohin es ſich vor dem Andrange der Welt wie in eine unangreifbare Poſition flüchten könnte. Die empfundene Determination iſt der Affect: das menſchliche Daſein iſt als ein Ding im Cauſalnexus der Dinge durchgängig afficirt, und neben den Affecten, die es einnehmen, kann ein beſonderer Wille nicht Raum finden. Das folgt mit evidenter Nothwendigkeit aus dem vorausgeſetzten Begriffe des Menſchen. Iſt der Menſch bloße Naturerſcheinung, nur Ding unter Dingen, ſo iſt er vollkommen beſtimmbar, ſo iſt er nur Affect, ſo hat er außer ſeinen Affecten keinen beſondern Willen, oder ſein Wille geht ohne Reſt in die Affecte auf, und wie dieſe das menſchliche Daſein bewegen, entweder freudig oder ſchmerzlich, ſo iſt der Wille die unmittelbare Bejahung der einen und Verneinung der anderen. Denn es ſind zwei Factoren, deren nothwendiges Product den menſchlichen Willen bildet. Der eine jener beiden Factoren folgt aus dem Zuſammenhange, worin ſich der Menſch von Natur befindet, der andere folgt aus der Natur des Menſchen ſelbſt. Aus dem Zuſammenhange der Dinge folgt, daß der Menſch mannigfaltig afficirt wird. Aus der Natur des Menſchen ſelbſt folgt, was aus dem Weſen jedes Dinges nothwendig folgt und nach Spinoza deſſen Wirklichkeit ausmacht, nämlich das Streben, ſein Daſein zu erhalten und zu vermehren.* Das ſind die beiden Factoren, die unmittelbar in und mit dem menſchlichen Daſein gegeben ſind, das Streben nach Realität und die

* Eth. III. Prop. 6. 7.

Affecte. Alſo was iſt der Wille, wenn er nichts iſt, als ein Product jener beiden Factoren? Er iſt das Streben, die Affecte zu erhalten, wenn ſie freudig, und los zu werden, wenn ſie ſchmerzlich ſind. Er iſt nur dieſes Streben, alſo niemals Willkür, denn es hängt nicht von ihm ab, ob der Menſch Schmerz oder Freude empfindet: das ſind nothwendige und naturgemäße Bewegungen der menſchlichen Seele, denen man nicht gebieten, ſondern die man nur erleiden kann. Dieſe Bewegungen, die das menſchliche Daſein entweder ſteigern oder peinigen, treiben den Willen, die Erhaltung der freudigen und die Befreiung von den ſchmerzlichen Affecten zu begehren. Mithin iſt der menſchliche Wille in ſeinem elementaren Zuſtande Trieb und Begierde. Der Affect wird Trieb, indem er das menſchliche Daſein ergreift, das ſich erhalten und vermehren will; das Streben nach Realität wird Begierde, indem es von den Affecten erfüllt wird: darum iſt der Inhalt des menſchlichen Willens nicht wählbar, ſondern gegeben, und ſeine Form nicht Selbſtbeſtimmung, ſondern Begierde, nicht moraliſches, ſondern naturgemäßes Streben.

Der menſchliche Wille begehrt die Erhaltung der Luſt und die Befreiung von der Unluſt. Was iſt die Luſt anders als die angenehme, und die Unluſt anders als die unangenehme Empfindung? Angenehm iſt, was mich anzieht oder wohlgefällig berührt, und das Unangenehme iſt deſſen Gegentheil. Angenehm iſt, was mir nützt; unangenehm, was mir ſchadet. Aber ſind nützlich und ſchädlich, angenehm und unangenehm Eigenſchaften der Dinge ſelbſt, oder nicht vielmehr Prädicate, die von uns den Dingen gegeben werden und ihnen erſt zukommen, je nachdem ſie das menſchliche Daſein berühren? Wenn ich die Dinge nach ihrer eigenen Natur betrachte, ſo ſind ſie weder angenehm noch unangenehm. Wenn ich ſie dagegen nach meiner Natur betrachte, ſo erſcheinen ſie mir bald in jenem, bald in dieſem Sinne. Der Verſtand nimmt die Dinge, wie ſie ſind; die Imagination

nimmt ſie, wie ſie dem Menſchen erſcheinen; dort iſt die Wahrheit, hier die Annehmlichkeit, dort iſt das Geſetz, hier der Nutzen das Princip unſerer Urtheile. Darum müſſen wir erklären: angenehm und unangenehm ſind nicht Eigenſchaften, ſondern Vorſtellungen, die nicht den Dingen, ſondern dem Menſchen entſprechen und Producte ſeiner Imagination ſind. Wenn nun der menſchliche Wille nichts Anderes thut, als den Affecten folgt, die Luſt begehrt, die Unluſt verabſcheut, ſo gehorcht er im Grunde nur den Vorſtellungen, und dieſe ſind es, die ihn bewegen und treiben.

Alſo iſt der Wille in der Form des Triebes, der von beſtimmten Affecten ausgeht, ganz daſſelbe, als der menſchliche Verſtand in der Form der Imagination. Die Imagination iſt der Verſtand, der ſich die Dinge einzeln und ohne Zuſammenhang vorſtellt, und je nachdem ſie angenehm oder unangenehm wirken, dieſelben nützlich oder ſchädlich, gut oder böſe nennt. Der Trieb iſt der Wille, der ſo handelt, wie die Imagination denkt, der bejaht, was jene gut findet, und deſſen Gegentheil verneint. Die Imagination war der unklare Verſtand. Der Trieb iſt der unklare Wille. Der unklare oder verworrene Verſtand bildet die confuſen oder inadäquaten Ideen; der Trieb iſt deren unwillkürliche Bejahung: er will ſie haben, indem er ſie begehrt, oder loswerden, indem er ſie verabſcheut. Die Imagination iſt ein beſchränkter und ſelbſtſüchtiger Geſetzgeber, der ſich nur mit kleinen Localangelegenheiten und vor Allem mit den eigenen beſchäftigt. Der Trieb iſt die willenloſe Executive deſſelben, die ausführende Macht, die jenem Geſetzgeber gegenüber keine Gegenvorſtellungen und noch weniger ein eigenmächtiges Veto einlegen kann. Die Imagination oder das unklare Bewußtſein haftet in den einzelnen, vergänglichen Dingen, die ſie gut oder ſchlecht, angenehm oder unangenehm findet. Der Trieb oder der unklare Wille ſtrebt nach einzelnen, vergänglichen Gütern, nach

Ehre, Reichthum und Sinnenluſt, wodurch der menſchliche Geiſt getrübt und zerſtreut wird.* Das iſt der Wille in ſeinen erſten Beſtrebungen auf dem Standpunkte der Imagination. Was wird er ſein auf dem Standpunkte des Intellectus? Denn es iſt kein Grund da, warum der Wille, der lediglich durch die Vorſtellungen der Dinge beſtimmt wird, nur den unklaren und nicht auch den klaren gehorchen ſollte.

Der Intellectus erkennt die Dinge ſelbſt, er begreift das Weſen derſelben, weil er ſie nicht nach der Natur des Menſchen, ſondern nach ihrer eigenen beurtheilt und in ihrem geſetzmäßigen Zuſammenhange betrachtet. Die Imagination nöthigte den Willen zur Annahme der vergänglichen Güter, der Intellectus nöthigt den Willen zur Annahme der ewigen Wahrheit. Wie es den Affecten gegenüber keinen beſondern Willen giebt, ſondern der Trieb und die ſelbſtſüchtige Begierde unmittelbar in ſie aufging, eben ſo giebt es der Wahrheit gegenüber keinen beſondern Willen, der ſie nach Belieben annehmen oder ablehnen könnte. Einen ſolchen Willen ſtatuiren hieße die Wahrheit läugnen und die Macht des Menſchen an die Stelle der Weltordnung ſetzen.

Wenn ich erkannt habe, daß die Winkel eines Dreiecks äqual zwei Rechten ſind, ſo muß ich dieſe Wahrheit annehmen; ich muß ſie bejahen, nicht willkürlich, ſondern unwillkürlich. Ich werde offenbar eine ſolche Annahme nicht erſt von einem beſondern Willensentſchluß abhängig machen, oder ich müßte mir etwa einbilden, daß ich die mathematiſchen Wahrheiten durch meinen Willen ändern könnte: eine Einbildung, welche nichts verriethe, als eine kindiſche Imagination und die Abweſenheit alles mathematiſchen Verſtandes.

Der Intellectus iſt die Erkenntniß der Weltvernunft. Mithin iſt der Wille auf dem Standpunkte des Intellectus die Annahme

* Tract. de intellectus emendatione. Ed. Paulus. Tom. II. pag. 413. 414.

der Weltvernunft oder die Anerkennung der ewigen Nothwendigkeit. Der Wille der Imagination iſt die Bejahung der inadäquaten Ideen oder die Praxis des unklaren Verſtandes; der Wille des Intellectus iſt die Bejahung der adäquaten Ideen oder die Praxis des klaren Verſtandes.

3. Die Einheit von Erkenntniß und Wille.

Wir können jetzt die Frage beantworten: wie begreift Spinoza den menſchlichen Willen, wenn er ſchlechthin jede Willkür davon ausſchließt? Der Wille handelt weder aus eigener Machtvollkommenheit, noch für eigene Zwecke, ſondern lediglich unter der Botmäßigkeit der Begriffe, unter der Regierung des Verſtandes, und der Verſtand betrachtet die Welt entweder in dem trügeriſchen Spiegel der Imagination, welche das Weſen der Dinge verkennt, oder in dem klaren Lichte des Intellectus, welcher das Weſen der Dinge erkennt. Alſo iſt der Wille Nichts, als die Anerkennung des Verſtandes, und der praktiſche Geiſt Nichts, als die Bejahung des theoretiſchen. Der Verſtand erkennt; der Wille anerkennt. Mithin iſt der Wille vom Verſtande nicht unterſchieden, ſondern beide ſind eines und daſſelbe: intellectus et voluntas unum idemque sunt. Dieſe Gleichung folgt einfach aus dem mathematiſchen Genius des Spinozismus: in der Mathematik giebt es auch keinen Willen außer dem Verſtande und keinen Verſtand außer den gegebenen Wahrheiten. Der Wille gehorcht immer dem Verſtande, entweder dem unklaren oder dem klaren. In beiden Fällen iſt er durch Ideen oder Vorſtellungen determinirt, alſo iſt er weder in dem einen noch in dem andern Falle Willkür. In dem erſten bejaht der Wille die blinde Nothwendigkeit, den phyſiſchen Zwang: darum iſt er unfrei; in dem zweiten bejaht er die erkannte Nothwendigkeit, das begriffene Weltgeſetz: darum iſt er frei.

Dieſer Begriff des Willens löſt die Aufgabe der Ethik.

Die Ethik ſucht die Gleichung zwiſchen Wahrheit und Willen. Dieſe Gleichung beſteht in der Erkenntniß. Die erkannte Weltordnung iſt unmittelbar auch die gewollte, denn der Wille muß die Erkenntniß bejahen. Alſo die Weltordnung *wollen*, heißt ſo viel als ſie erkennen; die Weltordnung erkennen heißt ſo viel als ſich vom Standpunkte der Imagination auf den des Intellectus erheben, oder den menſchlichen Geiſt im höchſten Sinne aufklären. Wenn ich mir die ſpinoziſtiſche Ethik als den Geſetzgeber vorſtelle, der das menſchliche Handeln beſtimmen ſoll, ſo müßte er ſagen: die menſchlichen Handlungen entſpringen aus dem Willen, und der Wille iſt immer gleich der Erkenntniß. Darum erhebe Dich von der Täuſchung, die Dich gefangen hält, zur Wahrheit, die Dich frei macht; verwandle Deine unklaren Begriffe in klare, ſo wirſt Du die Ordnung der Dinge erkennen und unmittelbar im Einklange mit der erkannten Weltordnung handeln!

Allein nur der Sinn, nicht die Form dieſer gebietenden Rede ſtimmt überein mit dem Geiſte der Ethik. Denn ſie darf das menſchliche Handeln nicht in ein *Gebot* und die Erkenntniß nicht in eine menſchliche *Pflicht* verwandeln; ſie giebt dem menſchlichen Leben keine Vorſchriften, ſondern ſie begreift deſſen Geſetze und darum darf ſie die Erkenntniß oder das höchſte Gut nicht als den idealen Lebenszweck betrachten, wofür ſie die Willenskraft aufruft, ſondern als das nothwendige Lebensreſultat, das unwillkürlich hervorgeht aus der Natur des menſchlichen Daſeins. Die Ethik iſt nicht Moral, darum iſt die Erkenntniß keine Pflicht, und das denkende Leben kein Gebot, das ich erfüllen oder unterlaſſen könnte. Der Menſch darf ſich nicht zur Erkenntniß *entſchließen*, er muß dieſelbe *begehren* als den höchſten Affect oder als die abſolute Befriedigung. Dann erſt iſt die Ethik ein Reſultat der Pſychologie, und die Sittlichkeit nicht die erzwungene ſondern naturgemäße Humanität, dann vollendet ſich das ſpinoziſtiſche Weltgebäude in ſymmetriſcher Ordnung mit der Sternwarte

des Intellectus, welche den denkenden Menſchengeiſt trägt, das Fernrohr der Philoſophie auf den Fixſtern der einen Subſtanz gerichtet.

Wir dürfen dieſen erhabenen Ort nicht mit einem kühnen Sprunge betreten, ſondern müſſen allmälig aus dem engen Wohnhauſe des Menſchen dahin emporſteigen; wir dürfen das Kind der Natur nicht mit einem moraliſchen Befehl aus ſeiner Oeconomie, aus dem gemüthlichen Parterre ſeines Hauſes, aus der Kinderſtube vertreiben, ſondern müſſen ihm zeigen, daß ſein ganzes Streben von ſelbſt nach jenem Ziele trachtet, daß es fortwährend die Sternwarte ſucht und mitten in dem Labyrinthe ſeiner Begierden ſchon auf dem Wege dahin ſich befindet; daß ſein ganzes Weſen das Licht begehrt, und wenn wir den Irrlichtern der Imagination nachgehen, ſo ſchlummert in dieſer Täuſchung ſchon die Wahrheit, denn ſelbſt als Irrende begehren wir das Licht. Der Menſch will mit dem erſten Athemzuge, den er thut, aus freier Seele Athem holen: das kann er nicht in der Stickluft ſeiner Umgebungen, die ihn zuſammenſchnürt, ſondern nur in dem weiten Himmelsraume, wenn er den hellen Blick auf das ewige Univerſum richtet. So kann der Menſch gar nichts Anderes wollen, als die Erkenntniß, und die Ethik begreift darum nicht einen willkürlichen Entſchluß oder eine moraliſche Pflichterfüllung, ſondern den Geſammtwillen der Menſchennatur oder die vollkommene Selbſtbejahung des Menſchen. Die Menſchennatur beſteht in den Affecten: die Affecte ſind nichts als unklare oder unvollkommene Erkenntniß; die klare Erkenntniß iſt darum Nichts, als der höchſte Affect. Wäre es nicht ganz unnütz und widerſinnig, aus dieſem höchſten Affecte, aus dem Glück und der Befriedigung des Menſchen eine Pflicht oder eine Vorſchrift machen zu wollen? Eben ſo widerſinnig, als wenn man einer Iphigenie befehlen wollte, ſie ſolle Tauris verlaſſen, ſie ſolle nach Griechenland zurückkehren. Sagt ſie nicht ſelbſt: „Und an dem Ufer

ſteh' ich lange Tage, das Land der Griechen mit der Seele ſuchend!" —

Die Menſchennatur iſt die Griechin, die in dem Tauris der Imagination und der Affecte den klaren Himmel ihrer Heimat ſucht.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Zustand der menschlichen Freiheit oder die Lösung des ethischen Problems.

1) Der Zustand des Leidens. 2) Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß. 3) Die absolute Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. *Amor Dei intellectualis.*

Wir haben das Problem der Ethik in streng mathematischer Form gefaßt als die Gleichung zwischen Wahrheit und Wille. Um diese Gleichung zu vollziehen müssen für beide Größen die naturgemäßen Werthe gesetzt werden. Was ist Wahrheit? Darauf antwortet die Metaphysik: die Weltordnung in der Form der reinen Causalität. Was ist Wille? Darauf antwortet unsere letzte Untersuchung: das naturgemäße Streben des Menschen nach Realität, welches determinirt wird durch den Verstand und dessen Vorstellungen. Wir können demnach das Problem der spinozistischen Ethik vollkommen unter dem mathematischen Grundsatze lösen: wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sind sie auch unter einander gleich. Die beiden Größen, um die es sich hier handelt, sind Wahrheit und Wille, und jene dritte Größe, die deren Gleichung vermittelt, ist der Verstand. Der Verstand ist gleich der Wahrheit, und der Wille ist gleich dem Verstande, denn er wird immer durch diesen bedingt. Wie der Verstand, so der Wille: also ist in der klaren Intelligenz der Wille gleich der Wahrheit, und das ethische Leben bewirkt sich mithin lediglich

durch die Aufklärung des menschlichen Geistes. Aber wie bewirkt sich die Aufklärung des Geistes? Die menschliche Erkenntniß drückt nur das Wesen der Dinge, und der menschliche Wille nur das Wesen der Erkenntniß aus. Also wie komme ich zur Erkenntniß? Das ist die Frage, auf die sich das ganze ethische Problem zurückführt, und die nicht durch moralische Vorschriften, sondern methodisch gelöst sein will im Charakter der mathematischen Demonstration. Es muß gezeigt werden, daß die Aufklärung des menschlichen Geistes einen vollkommen naturgemäßen Weg beschreibt, daß der Trieb zur Erkenntniß nothwendig gegeben ist mit der Natur des Menschen, und daß dieser Trieb mit gebieterischer Nothwendigkeit seine Befriedigung fordert. In diesem Sinne wollen wir jetzt darthun, wie sich die menschliche Natur aufklärt, wie aus dieser Aufklärung die Erkenntniß der Wahrheit, und daraus von selbst der sittliche und freie Lebenszustand hervorgeht.

1. Der Zustand des Leidens.

Da wir die Humanität, wie das Wesen der Dinge überhaupt, nach geometrischer Weise behandeln, so werden wir Nichts für menschlich anerkennen, was uns nicht mit mathematischer Evidenz folgt aus dem Begriff oder der Natur des menschlichen Daseins. Das Princip, von dem wir ausgehen, ist darum der Mensch im Naturzustande, dessen Entstehung von gewissen Bedingungen abhängig, und dessen Dasein eingeschlossen ist in den Zusammenhang der Dinge. Einen höhern Begriff können wir auf diesem Standpunkte vom Menschen nicht fassen: er ist, wie wir uns mit Vorliebe ausdrücken, Ding unter Dingen. Was folgt aus dieser Bestimmung? Er ist Ding: daraus folgt das Streben, in seinem Sein zu beharren, das Streben nach Realität, welches Spinoza für vollkommen gleichbedeutend erklärt mit dem wirklichen Wesen eines Dinges. Alles, was ist, beweist sein Dasein, indem es sich bejaht; es bejaht sich, indem es sich

behauptet, und es behauptet ſich, indem es ſeine Realität zu erhalten und zu mehren ſucht.* Der Menſch iſt Ding unter Dingen: daraus folgt, daß er im unmittelbaren Contacte ſteht mit den übrigen Weſen, und da die Dinge äußerlich auf einander einwirken und ſich gegenſeitig determiniren, ſo folgt, daß der Menſch von Außen beſtimmt und afficirt wird. Mithin ſind mit der Natur des menſchlichen Daſeins zwei Beſtimmungen nothwendig geſetzt, die ſich ohne Weiteres aus der Definition des Menſchen ergeben, einmal das Streben nach Realität, und dieſe Realität ſelbſt unter den Berührungen der Außenwelt oder im Zuſtande der Affecte.

Was ſind die Affecte überhaupt? Sie ſind die Bewegungen des menſchlichen Daſeins, die hervorgebracht werden durch die beſtimmende Außenwelt: der Menſch empfängt ſie von Außen, er wird afficirt und leidet alſo dieſe Bewegungen oder er iſt paſſiv im Zuſtande der Affecte. Affecte ſind Paſſionen, und das affectvolle Daſein befindet ſich daher im Zuſtande des Leidens.

Was heißt Leiden? Offenbar iſt jede Paſſion ein Product zweier Factoren, von denen der eine der beſtimmende oder thätige, der andere dagegen der beſtimmbare oder empfängliche iſt. Ich leide nur dann, wenn etwas geſchieht, wobei ich betheiligt bin: ohne die paſſive Betheiligung der einen und die active der andern Seite kommt das Leiden nicht zu Stande. Alſo iſt das paſſive Weſen zwar nicht die einzige, wohl aber mit die Urſache ſeines Leidens, es iſt nicht allein, wohl aber zum Theil dieſe Urſache, denn es iſt der eine ihrer beiden Factoren. Aus mir allein kann der Zuſtand meines Leidens nicht erklärt werden,

* Unaquaequae res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Eth. III. Prop. 6.

Conatus, quo unaquaequae res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. Eth. III. Prop. 7.

denn ich erfahre es nur, aber bewirke es nicht. Darum bin ich nicht deſſen vollſtändige, ſondern partielle Urſache. Die vollſtändige Urſache erklärt die Wirkung ganz, dagegen die partielle erklärt nur einen Theil derſelben; dort genügt die bloße Definition, um die Wirkung zu begreifen, hier dagegen muß ich noch einen andern, auswärtigen Factor in die Rechnung ziehen, um das vollſtändige Product zu erhalten; in dem erſten Falle kommt die Urſache der Wirkung gleich, in dem andern kommt ſie ihr nicht gleich: dort iſt ſie adäquat, hier iſt ſie inadäquat. So beſteht z. B. die ſinnliche Empfindung in einem Eindrucke, den ich von Außen erfahre. Dieſes Factum folgt aus meiner Natur, denn dieſe muß empfindungsfähig oder impreſſionabel ſein, um zu empfinden. Allein keine Empfindung ohne Eindruck, und kein Eindruck ohne äußere Berührung. Alſo bin ich von meiner Empfindung nur die partielle oder inadäquate Urſache, das heißt ich leide, indem ich empfinde.

Auf dieſe Weiſe begreifen wir mit Spinoza den Unterſchied von Handeln und Leiden. In beiden Fällen geſchieht etwas entweder in oder außer uns. Dieſes Factum erklärt ſich entweder vollkommen oder nur theilweiſe aus unſerem Weſen; wir ſind davon entweder die vollſtändige und adäquate oder die unvollſtändige und inadäquate Urſache. In dem einen Fall iſt es unſere Handlung, in dem andern unſer Leiden.* Betrachten wir im Hinblick auf dieſe wohlgetroffene und umfaſſende Unterſcheidung das menſchliche Weſen. Alles, was allein aus der

* Nos tum agere dico, cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura sequitur, cujus nos non, nisi partialis, sumus causa. Eth. III. Def. 2.

Natur des Menſchen folgt, iſt die menſchliche Thätigkeit. Alles, was aus der Natur des Menſchen in Verbindung mit den anderen Dingen folgt, iſt das menſchliche Leiden. Darum iſt das Streben nach Realität und beharrlichem Daſein Thätigkeit, denn ſie folgt aus dem Menſchen, ſo fern er iſt, aus dem bloßen Daſein deſſelben, ſie iſt deſſen „actualis essentia“. Darum ſind die Affecte Leiden, denn ſie folgen aus dem Menſchen, ſo fern er von Außen determinirt wird. Der Menſch als Ding handelt, der Menſch als Ding unter Dingen leidet.* Wäre der Menſch nicht Glied in der Kette der Dinge, verflochten in den Cauſalnexus der Erſcheinungen, unterworfen den äußeren Determinationen, ſo würde er nicht leiden. Wäre der Menſch das Ganze, das einzige exiſtirende Ding, ſo würde er nur handeln, ſo wäre er reine Thätigkeit, wie der Gott des Ariſtoteles und des Spinoza. Ich leide, ſo lange ich den Dingen untergeben bin. Ich handle, indem ich mich von den Dingen befreie. Leiden heißt der Macht der Natur unterworfen ſein. Handeln heißt frei werden von dieſer Macht. So lange mir die Dinge im Wege ſtehen, bin ich leidend, denn ich bin eingeſchränkt und werde in jedem Augenblicke fühlbar an dieſe Schranke erinnert. Ich werde frei, wenn ich mir die Dinge aus dem Wege räume und die Macht, die mich erdrückt, aufhebe. Wie iſt das möglich? Vernichten kann ich Dinge nicht, eben ſo wenig, als das menſchliche Daſein zum natürlichen Univerſum erweiten. Ich muß dulden, daß ſie exiſtiren, aber ich kann dieſer Exiſtenz die unmittelbare Macht nehmen, die ſie auf mich ausübt. Ich hebe die Macht der Dinge auf, wenn ich ſie in mein Object verwandle, und ich verwandle ſie in mein Object, indem ich ſie betrachte. Nicht die Exiſtenz, wohl aber die Betrachtung der Dinge folgt

* Nos eatenus patimur, quatenus Naturae sumus pars, quae per se absque aliis non potest concipi. Eth. IV. Prop. 2.

aus der Natur des Menſchen, denn der Menſch iſt eine denkende Natur oder Geiſt.

Um daſſelbe in gedrängter Kürze zu ſagen: aus dem menſchlichen Daſein folgt das Streben nach Realität. Dieſes Streben iſt Thätigkeit: Thätigkeit iſt Streben nach Freiheit und abſoluter Exiſtenz, denn das thätige Weſen iſt die alleinige Urſache deſſen, was in oder außer ihm geſchieht. Dieſe Befreiung iſt dem Menſchen nicht durch phyſiſch-materielle Cauſalität, ſondern allein durch das Denken möglich, denn im Denken giebt es keine Dinge, ſondern nur Objecte. Aber der menſchliche Geiſt unterliegt ebenfalls der Schranke und mit dieſer dem Leiden. Er iſt frei von den Dingen, denn es giebt in ihm nur Vorſtellungen, aber dieſe Vorſtellungen ſelbſt ſind erſt frei, wenn ſie wahr oder dem Weſen der Dinge gemäß ſind. Zunächſt iſt der menſchliche Geiſt nur die Vorſtellung des Körpers und der körperlichen Affectionen: er ſtellt vor, was er empfindet, und da die Empfindungen nicht die Dinge, ſondern nur deren Eindrücke ſind, ſo ſind auch die Vorſtellungen derſelben nicht wahr, ſondern eingebildet, nicht objectiv, ſondern imaginär und dem Weſen der Dinge nicht adäquat, ſondern inadäquat. Die inadäquaten oder unklaren Ideen ſind die Vorſtellungen der einzelnen Affecte: die Urſache der Vorſtellungen iſt der Geiſt, die Urſache der Affecte iſt der Körper. Alſo iſt der Geiſt von der Vorſtellung der Affecte oder von den unklaren Ideen nicht die alleinige, ſondern die partielle oder inadäquate Urſache, d. h. der Geiſt leidet, ſofern er verworrene Ideen hat oder unklar denkt. Worin wird nun die Thätigkeit des Geiſtes beſtehen? Daß der Geiſt von dem, was geſchieht, die alleinige Urſache iſt, oder daß die Vorſtellungen allein aus dem reinen, körperloſen Vermögen des Denkens folgen. Aus der Natur des Denkens folgt das klare Object, der Begriff vom Weſen und Zuſammenhange der Dinge, die adäquaten Ideen. Alſo in den unklaren Begriffen

beſteht das Leiden, und in den klaren Begriffen die Thätigkeit des Geiſtes.

Unſer Reſultat wäre demnach: das Streben nach beharrlicher Realität iſt Thätigkeit; das von Außen afficirte und bewegte Daſein iſt Leiden. Die menſchliche Thätigkeit iſt allein die Betrachtung der Dinge oder das Denken. Das leidende Denken ſind die Vorſtellungen der Affecte oder die unklaren Ideen. Das thätige Denken ſind die Begriffe der Dinge oder die klaren Ideen. Meine Macht beſteht aber nur in meiner Thätigkeit, und im Leiden beſteht meine Ohnmacht. Alſo bin ich ohnmächtig in meinen Affecten, mächtig nur in meinem Denken, denn in den Affecten wird auf mich gewirkt, dagegen wirke ich ſchlechthin ſelbſt, indem ich denke.

Nun ſind nach der Erklärung Spinozas Macht und Tugend vollkommen identiſche Begriffe, denn er verſteht unter Tugend die natürliche Tüchtigkeit eines Weſens, oder deſſen Vermögen, etwas zu thun, das lediglich aus den Geſetzen ſeiner Natur erklärt werden kann.* Meine Tüchtigkeit beweiſt ſich in dem, was ich mit eigener Kraft allein vollbringe; meine Schwäche beweiſt ſich in dem, wozu ich Andere brauche, entweder deren Leitung oder deren Kräfte. Das Gegentheil der ſpinoziſtiſchen Tugend iſt nicht das Laſter, ſondern die Ohnmacht. Man ſieht leicht, daß dieſer Tugendbegriff rein formal gefaßt iſt, und daß der beſtimmte Inhalt deſſelben nicht von Vorſchriften, ſondern von

* Per virtutem et potentiam idem intelligo, hoc est virtus quatenus ad hominem refertur est ipsa hominis essentia seu natura, quatenus potestatem habet quaedam efficiendi, quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi. Eth. IV. Def. 8.

— virtus nihil aliud est quam ex legibus propriae naturae agere. Eth. IV. Prop. 18. Schol.

Qualitäten abhängt. Die Handlungen, die aus der Natur eines Dinges nothwendig folgen, sind die Tugenden dieses Dinges. Die Bewegung ist die Tugend der Körper; die Empfindung ist die Tugend der Sinne, der Charakter ist die Tugend des Helden: was ist die menschliche Tugend als solche? Die tüchtige Menschennatur. Und diese? Die Fähigkeit, aus eigenem Vermögen zu handeln. Aber dieses ungehinderte und selbstständige Wirken ist nur der denkenden Menschennatur möglich, und diese handelt wahrhaft frei und unabhängig von äußeren Determinationen allein in ihren klaren Begriffen oder in der Erkenntniß der Dinge. Darum besteht in der Erkenntniß die menschliche Tugend. Diese Bestimmung hat keinen moralischen Charakter, und wenn sie den Moralisten genehm ist, so mögen diese wohl bedenken, daß sie nicht aus moralischen Axiomen, sondern aus der mathematischen Betrachtung der Menschennatur folgt. Auch kostet es keine Ueberwindung, diese Tugend zu üben, denn sie ist naturgemäßes Streben. Die Erkenntniß kommt nicht zu Stande durch einen tugendhaften Entschluß oder eine heroische Erhebung des Willens, sondern einfach dadurch, daß wir unsere Macht brauchen, daß wir naturgemäß handeln, indem wir unser Dasein ganz und vollkommen bejahen. Erkenntniß ist Tugend. Tugend ist Macht. Macht ist Natur, die aus eigener Kraft handelt und Niemand gehorcht, als ihren eigenen Gesetzen. Die Erkenntniß ist die menschliche Natur, die ihr Gesetz erfüllt: der Mensch, indem er denkt, handelt eben so tugendhaft, als die Sonne, indem sie leuchtet. Wenn die Sonne nicht leuchtet, so wird sie verdunkelt, sie ist die adäquate Ursache des Lichtes und die inadäquate des Schattens, denn der Schatten entsteht nur, wenn ein anderer Körper dem Lichte begegnet. Ebenso wird die menschliche Natur verdunkelt, wenn sie nicht denkt, sie ist die adäquate Ursache der klaren Begriffe und die inadäquate der dunklen, denn diese sind die Vorstellungen der Affecte, und die

Affecte entſpringen aus den Einwirkungen der Außenwelt. Dieſe Tugend entſagt nicht, wie die moraliſche, ſondern ſie *begehrt*; ſie kämpft nicht gegen, ſondern für die Natur, ſie iſt nicht die Vernichtung, ſondern die Erfüllung des Triebes. Das iſt, um einen Blick in die Ferne zu richten, der bedeutſame Unterſchied zwiſchen dem ſpinoziſtiſchen und dem kantiſchen Tugendbegriffe. Die ſpinoziſtiſche Tugend bezeichnet daſſelbe, was Ariſtoteles Seele genannt hat: ſie iſt *natürliche Energie*, nur mit dem Unterſchiede, daß Ariſtoteles dieſe Energie als Zweck, Spinoza dagegen als bloße Macht denkt.

Es giebt darum im Spinozismus keine leidende Tugend; denn die Tugend iſt Kraft, und das Leiden iſt Schwäche.* Das vollendete Leiden iſt die Selbſtvernichtung, das vollendete Handeln iſt die Selbſtbejahung. Giebt es nun etwa zwiſchen dieſen beiden entgegengeſetzten Zuſtänden des menſchlichen Daſeins eine *Wahl*? Kann ich den einen etwa lieber wollen, als den andern? Iſt es möglich, daß die menſchliche Natur zwiſchen Leiden und Handeln, Macht und Ohnmacht, Selbſtvernichtung und Selbſtbejahung, unklaren und klaren Begriffen in dem Aequilibrium der Willkür ſchwebt und wie Herkules am Scheidewege zögert, welchen von beiden Wegen ſie ergreifen ſoll? Es giebt keine Wahl, wo die Naturnothwendigkeit entſcheidet, und die Selbſtbejahung iſt naturnothwendig, denn jedes Ding ſucht von Natur ſeine Realität zu erhalten und zu vermehren. Dieſer urſprüngliche Trieb der Selbſterhaltung iſt gleichſam der elementare Wille alles natürlichen Daſeins, die Naturmacht in jeder Erſcheinung. Darum kann aus der Natur eines Dinges niemals die Selbſtvernichtung folgen oder das Streben, im Zuſtande des Leidens zu beharren. Was aber nicht aus der Natur eines Dinges folgt, das kann nur die Einbildung,

* S. oben Vorleſung 24, S. 417.

aber niemals der Verstand dem Dinge beilegen: darum ist die natürliche Selbstvernichtung eine Unmöglichkeit.

Nun ist der menschliche Wille nichts Anderes, als das Vermögen der Menschennatur, der Trieb naturgemäßer Selbsterhaltung oder das Streben, selbst zu handeln und von dem, was geschieht, die adäquate Ursache zu sein. Was heißt das anders, als der menschliche Wille sucht das Leiden in Thätigkeit, die Ohnmacht in Macht, oder *den passiven Zustand der Affecte in den activen Zustand des Denkens zu verwandeln*? In diesem Streben allein besteht das reale Vermögen des menschlichen Lebens: die beiden erschöpfenden Factoren desselben sind Leiden und Handeln, Unfreiheit und Freiheit, Affecte und Erkenntniß, oder unklare und klare Ideen. Zwischen diesen beiden naturnothwendigen Bestimmungen giebt es im menschlichen Dasein nichts Drittes, keinen Indifferenzpunkt, der gleichgiltig in der Mitte schwebt und sich *weder* dem einen *noch* dem andern zuneigt.

Aber eben so wenig ist diese Unterscheidung für die Ethik ein Dilemma. Sie sagt nicht: *entweder Leiden oder Handeln*! Das hieße so viel als entweder Selbstvernichtung oder Selbstbejahung; entweder Sein oder Nichtsein. Ein solches Dilemma spukt in der Imagination eines Hamlet, nicht in der Natur der Dinge. Die Dinge *sind*; sie müssen ihr Sein bejahen, sie denken nicht erst darüber nach, ob sie sein oder nicht sein sollen. Nur das Vermögen der Willkür könnte gleichgiltig zwischen beiden schweben und auf gleiche Weise beide von sich ausschließen, so daß die Erklärung hieße: *weder* das eine *noch* das andere. Nur wenn Leiden und Handeln einander entgegengesetzt wären, könnten sich beide gegenseitig ausschließen, so daß die Erklärung hieße: *entweder* das eine *oder* das andere. Aber entgegengesetzt sind einander nur gleichberechtigte und ebenbürtige Größen. Dann müßte das Leiden eine *Gegenmacht* bilden, die im

Stande wäre, das Handeln aufzuheben; dann wäre es nicht ohnmächtig, sondern mächtig, nicht Leiden, sondern Handeln. Darum müssen Leiden und Handeln angesehen werden nicht als Gegensätze, sondern als verschiedene Stufen der Menschennatur: sie sind nicht der Qualität, sondern nur dem Grade nach verschieden. Wie die Substanz nur *eine* ist, eben so ist jedes Ding, also auch der Mensch, nur *ein* Wesen, also auch nur *ein* Vermögen, das sich nicht in entgegengesetzte Mächte spaltet.* Dieses Vermögen handelt, indem es naturgemäß wirkt; es leidet, indem es in seinem Handeln beschränkt wird. Mithin ist das Leiden *beschränktes Handeln*, wie die Imagination beschränktes Denken, und die körperliche Ruhe gehemmte Bewegung ist. Wenn aber das Leiden beschränktes Handeln ist, so ist es kein rein passiver, sondern ebenfalls ein activer Zustand, so enthält es die Motive der Thätigkeit, und bildet den natürlichen Ausgangspunkt des menschlichen Handelns. Es müssen sich daher im Zustande des Leidens die Impulse der Thätigkeit entdecken, und da alles Leiden in den Affecten besteht, so muß es solche Affecte geben, welche das menschliche Dasein zur Activität treiben, indem sie es bejahen und steigern. Giebt es solche Affecte? Um diese Frage, die den Cardinalpunkt der Ethik trifft, lösen zu können, müssen wir auf die Beschaffenheit der Affecte näher eingehen.

2. Die Affecte. Freude und Trauer. Liebe und Haß.

Damit wir diese Materie, die eine so wichtige Provinz des eigenen Lebens bildet, ohne Vorurtheil erkennen, bedürfen wir jenen hohen Gesichtspunkt, den Spinoza einnimmt, und mit dessen scharfen Charakterzügen er seine Abhandlung über die Affecte einleitet.** Man muß das menschliche Leben und dessen Bewegungen

* Res eatenus in eodem subjecto esse nequeunt, quatenus una alteram potest destruere. Eth. III. Prop. 5.

** Cf. Eth. III. Praef.

rein als Naturwahrheit betrachten und ſich der moraliſchen Didaskalien entſchlagen, wozu unſer Geiſt, wie wir geſehen haben, durch die Imagination verführt wird. Und vor Allem müſſen wir uns in der Beurtheilung der menſchlichen Leidenſchaften in Acht nehmen, daß wir nicht die Nothwendigkeiten der Natur für Unvollkommenheiten der Schöpfung oder für Gebrechen des Geiſtes erklären und eine proſaiſche Elegie vortragen, wozu ſich das tadelſüchtige und gedankenloſe Bewußtſein nur zu leicht aufgelegt findet. Wir verſetzen uns dem menſchlichen Leben gegenüber ganz und gar in den Geiſt der ſpinoziſtiſchen Betrachtung. Der Menſch iſt, wie jedes andere Weſen, dem Naturgeſetz unterworfen. Es iſt nicht wahr, was ſich die Moraliſten überredet haben, daß der Menſch eine Ausnahme von den Dingen bilde, daß er die Ordnung der Natur aufhebe und in ſeinen Handlungen von Niemand, als von ſich ſelbſt, beſtimmt werde. Der Menſch iſt kein ſelbſtändiges Weſen: er iſt in der Natur Ding unter Dingen, und nicht, wie die Moraliſten ihn zu betrachten ſcheinen, Staat im Staate.* Dann wäre er ein Gegenſtaat der Natur, und ſtatt die gemeinſame Ordnung der Dinge zu bilden, würde das Univerſum in den Gegenſatz feindlicher Mächte zerfallen, die den geſetzmäßigen Zuſammenhang des Ganzen vernichten. Wir müſſen darum die Zuſtände und Bewegungen des menſchlichen Lebens nicht mit dem eingebildeten Vermögen der Freiheit, ſondern mit der wirklichen Menſchennatur vergleichen und als deren naturgemäße Eigenſchaften anſehen, die aus dem Begriffe des Menſchen mit derſelben Nothwendigkeit folgen, als die Linien und Flächen aus dem Begriffe des Körpers.**

Nun folgt aus der Natur des menſchlichen Daſeins, daß

* Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. Eth. III. Praef. ab init.

** Cf. Eth. III. Praef. sub fin.

es die Eindrücke der Außenwelt leidet, und aus der Natur dieſer Eindrücke folgt, daß ſie auf eine doppelte Art den menſchlichen Körper afficiren. Sie machen ihm ſein eigenes Daſein, alſo ſein Vermögen, fühlbar, denn ſie werden empfunden, und zugleich laſſen ſie ihn die Schranke ſeines Daſeins, alſo ſeine Ohnmacht, empfinden, denn ſie entſpringen aus den Dingen, die von Außen her den Menſchen determiniren. Die Eindrücke, welche dem Körper mehr ſein Vermögen, als ſeine Schranke, mehr ſeine Kraft, als ſeine Schwäche fühlbar machen, vermehren das körperliche Daſein und ſteigern deſſen Thätigkeit, während die anderen das Streben nach Realität hemmen und das Vermögen der Thätigkeit vermindern. Mithin wird das Vermögen des menſchlichen Körpers durch die Affecte entweder erweitert oder eingeſchränkt. * Aus dieſem Begriffe der körperlichen Affecte folgen von ſelbſt die geiſtigen, denn im Geiſte exiſtirt immer objectiv oder als Vorſtellung, was im Körper formal oder in materieller Weiſe geſchieht. Die geiſtigen Affecte ſind darum die Vorſtellungen der Eindrücke, die das Vermögen des Körpers vermehren oder einſchränken. **

Wenn ſich mein Vermögen vermehrt, ſo erweitert ſich mein Daſein, und ich gelange zu einem höhern Grade von Realität. Dieſer Uebergang von geringerer zu größerer Vollkommenheit iſt Freude oder Luſt. Wenn dagegen mein Vermögen beſchränkt wird, ſo vermindert ſich mein Daſein und ich ſinke herab auf einen niedern Grad von Realität. Dieſer Uebergang von größerer

* Corpus humanum potest multis affici modis, quibus ipsius agendi potentia augetur vel minuitur. Eth. III. Postul. I.

** Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas. Eth. III. Def. 3.

zu geringerer Vollkommenheit iſt mithin Trauer oder Unluſt.* Die Freude iſt das geſteigerte oder vermehrte, die Trauer das geſunkene oder verminderte Selbſtgefühl. Jenes iſt der poſitive, dieſes der negative Affect, und mit beiden verbindet ſich unwillkürlich die Begierde nach Erhaltung der einen und Befreiung von der andern. Das ſind die urſprünglichen und gleichſam elementaren Affecte, von denen die übrigen ausgehen und nach den Umſtänden, die ſie bedingen, die verſchiedenen Formen der Luſt und Unluſt annehmen. Alle poſitiven Affecte ſind freudig. Alle negativen Affecte ſind traurig. Die freudigen bezeichnen immer die vermehrte, die traurigen die verminderte Realität des Daſeins, und da die menſchliche Natur im Streben nach beharrlichem Daſein beſteht, da ſie ihre Realität zu erhalten und zu mehren ſucht, ſo folgt von ſelbſt, daß ſie die freudigen Affecte bejaht und die traurigen verneint. Nur wenn man den Willen von der Natur unterſcheidet und ſich ein Vermögen der Freiheit außer der wirklichen Natur einbildet, kann man in die widerſinnige Lage kommen, die traurigen Affecte den freudigen vorzuziehen, oder unter den traurigen den einen für beſſer zu halten als den andern. Die Menſchennatur entſcheidet und urtheilt anders als der Moraliſt, der vielleicht die Furcht mehr empfiehlt als die Hoffnung, der unter Umſtänden die Verzweiflung für angemeſſener hält als die Zuverſicht, oder die Gewiſſensbiſſe lieber ſieht als den Ruhm und das ſiegreiche Selbſtgefühl. Aber der Natur iſt allemal das Gefühl des geſteigerten Daſeins lieber und darum beſſer, als das Gefühl des gedrückten und eingeſchränkten, ihr iſt unter allen Umſtänden die Freude lieber als der Schmerz, und ſie achtet das Mitleid nicht höher als den Neid, weil beide Affecte ſie auf

* Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem. Tristitia est hominis transitio a majore ad minorem perfectionem. Eth. III. Prop. 59. Def. 2. 3.

gleiche Weiſe quälen und peinigen. Denn die Natur will, weil ſie iſt, in ihrem Sein beharren, ſie will nicht leiden, ſondern handeln. So lange nun der Menſch unter dem Zwange der Außenwelt ſteht, ſo iſt er den einzelnen Eindrücken hingegeben, die im Gegenſtreite poſitiver und negativer Empfindungen ſein Daſein bewegen, ſo lebt er im ſtürmiſchen Wechſel der Leidenſchaften, die ihn willenlos wie einen Spielball treiben. Denn die Leidenſchaften, welche vermöge des unmittelbaren Zuſammenhanges zwiſchen mir und der Außenwelt in meinem Daſein entſtehen, was ſind ſie anderes als die Begierde nach den Dingen, die mich anziehen oder abſtoßen, je nachdem ſie mich angenehm oder unangenehm berühren? Alle Affecte, die aus der Empfindung folgen, ſind freudig oder ſchmerzlich, und Freude oder Schmerz ſind Begierde nach Dingen, die ich haben oder nicht haben will. Was ſind denn die Dinge? Einzelne und zufällige Erſcheinungen. Weil ſie einzelne oder beſtimmte ſind, ſo ſchließen ſie andere aus; weil ſie zufällig ſind, ſo ſind ſie der Vergänglichkeit Preis gegeben. Alſo beſchränkte und vergängliche Güter bilden den Inhalt meiner freudigen Affecte. Müſſen darum dieſe Affecte ſelbſt nicht eben ſo beſchränkt und vergänglich ſein? Die beſchränkte Freude hört auf, wo ihr Gegenſtand aufhört, und dieſer Gegenſtand, weil er andere außer ſich hat, kann angegriffen und zerſtört werden. Jede beſchränkte Freude hat darum ihre Gefahren und Feinde. Werde ich dieſe Gefahren nicht fürchten, dieſe Feinde nicht verabſcheuen, vor dem Untergange, der meiner Freude droht, nicht zittern? Und Furcht, Abſcheu, Angſt, ſind das nicht traurige Empfindungen? Sind dieſe traurigen Affecte nicht eben ſo nothwendig, als jene freudigen? Sind ſie nicht deren unvermeidliche Kehrſeite? Wenn ich die Armuth bemitleide, was heißt das? Ich fühle das Unglück des dürftigen Lebens. Ich wäre unglücklich, wenn ich arm wäre. Heißt das nicht mit anderen Worten: ich wäre glücklich, wenn ich reich wäre; ich möchte es ſein, da ich

es nicht bin, oder ich beneide den, der es ist? Also das Mitleid mit der Armuth trägt auf seiner Kehrseite den Neid gegen den Reichthum. Wir reden hier nicht von Gesinnungen, die nach Grundsätzen handeln, sondern von Affecten oder Empfindungen, die naturgemäß erfolgen, und innerhalb der fühlenden und leidenschaftlich bewegten Menschennatur sind die positiven und negativen Affecte nothwendig und unmittelbar mit einander verbunden. Hier hat jede Freude ihren Schmerz, jede Neigung ihre Abneigung, jede Hoffnung ihre Furcht, jede Zuversicht ihre Verzweiflung.

Wenn nun die Freude das Gefühl des vermehrten und der Schmerz das des verminderten Daseins ist, worin besteht dann die Vorstellung dieser beiden Affecte? Vorgestellt werden heißt so viel als objectiv gemacht werden, und ich mache mir etwas objectiv, wenn ich den Eindruck in den Gegenstand oder in das Ding verwandle, das mir jenen Eindruck verursacht. Wenn ich mir also Freude und Schmerz objectiv mache, so stelle ich mir die Dinge vor, die von jenen Affecten die äußeren Ursachen bilden. Die objectivirte Freude ist die Vorstellung des mich beglückenden Wesens. Der objectivirte Schmerz ist die Vorstellung des feindlichen Wesens, das mich bedroht. Die Vorstellung dessen, was mich glücklich macht, ist Liebe; die entgegengesetzte ist Haß. Aus der Freude muß nothwendig Liebe, aus dem Schmerze der Haß folgen, denn, um mit Spinozas Worten zu reden: „Liebe ist Freude, in welcher die Vorstellung ihrer äußern Ursache gegenwärtig ist, und Haß ist Trauer, womit sich die Vorstellung ihrer äußern Ursache verbindet. * Es ist nothwendig, daß ich vermöge meiner Natur Freude und Schmerz, vermöge der Freude Liebe,

* Amor est laetitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 6.

Odium est tristitia, concomitante idea causae externae. Eth. III. Prop. 59. Def. 7.

vermöge des Schmerzes Haß empfinde, daß im alternirenden Wechsel dieſer entgegengeſetzten Leidenſchaften das menſchliche Daſein ſteigt und fällt, bald ſich hingebend erweitert, bald ſelbſtſüchtig und feindſelig zurückzieht.

Was wird nun in dieſem Zuſtande leidenſchaftlicher Bewegungen aus dem menſchlichen Willen? Giebt es in dieſer unfreien und verworrenen Gemüthsverfaſſung, die lediglich durch die Imagination und die Begierde nach vergänglichen Dingen beherrſcht wird, einen Haltpunkt, der den Willen feſſelt, gleichſam einen Anker für das ohnmächtige, vom Sturme der Leidenſchaften bald hierhin bald dorthin getriebene Fahrzeug, vielleicht ſogar einen rettenden Compaß, der uns ſicheren Geſtaden zuführt? Der menſchliche Wille war nichts, als das naturgemäße Streben nach Realität oder beharrlichem Daſein; das Daſein wird bewegt von den Affekten; die Affecte ſind Freude und Schmerz, Liebe und Haß. Aber von dieſen beiden Affecten iſt die Freude gleichſam der *thätige*, denn ſie vermehrt das menſchliche Daſein, und die Trauer der *leidende*, denn ſie vermindert daſſelbe; jene bejaht, dieſe verneint die Menſchennatur; dort ſteigt, hier ſinkt deren Realität: Freude iſt Macht, Schmerz iſt Ohnmacht. Was alſo wird der Wille thun, wenn er nichts iſt, als Bejahung der Natur und Streben nach Realität? Unwillkürlich muß er den freudigen Affecten zuſtimmen und den ſchmerzlichen widerſtreben; unwiderſtehlich wird er von den einen angezogen und abgeſtoßen von den anderen. Er iſt im Affecte nicht gleichgiltig gegen die entgegengeſetzten Bewegungen deſſelben, er ergreift entſchieden Partei für die Freude und widerſpricht mit aller Energie dem Schmerze. Jedes Weſen, alſo auch der Menſch, ſtrebt in ſeinem Sein zu beharren.* Aber das menſchliche Streben bejaht ausſchließlich das freudig bewegte Daſein, das geſteigerte Leben, das

* S. oben Vorleſung 27, S. 500 u. f. Eth. III. Prop. 6.

mächtige Selbstgefühl. Also muß der menschliche Wille nothwendig darnach streben, in der Freude zu beharren und den Schmerz für immer loszuwerden, er muß die Freude verewigen, den Schmerz vernichten wollen: diese Freude darf nicht mehr durch einen Moment der Trauer getrübt, und der Mensch im Zustande der beharrlichen und ewigen Freude nicht mehr von der Gewalt der entgegengesetzten Leidenschaft unterjocht werden. Die Freude ohne Schmerz ist die reine Freude, der positive Affect ohne den negativen, d. h. der gegensatzlose und darum höchste Affect. Und wie sich die Freude nothwendig zur Liebe aufklärt, sobald in ihr die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig ist, so muß aus der ewigen Freude nothwendig die ewige Liebe folgen, sobald die Ursache derselben dem Geiste klar wird.

3. Die ewige Freude oder die Erkenntniß und Liebe Gottes. Amor Dei intellectualis.

Das Leiden war ein beschränktes Handeln. Die Affecte waren darum beschränkte Handlungen, und es mußte mithin solche Affecte geben, aus denen das reine und vollkommene Handeln nothwendig folgt. Diese Affecte sind die freudigen: die vollkommene oder reine Freude wäre mithin das vollkommene und reine Handeln, die vollendete Bejahung der Menschennatur und darum die unwillkürliche Sehnsucht des menschlichen Willens.

Worin besteht die beharrliche Freude, oder wie kann der freudige Affect verewigt werden? Auf diese Frage würde sich die ganze spinozistische Ethik zurückführen. Es kommt darauf an, den Uebergang zu entdecken von der beschränkten zur schrankenlosen, von der vergänglichen zur ewigen Freude, den Moment zu finden und festzuhalten, in welchem die Freude jede Gemeinschaft mit dem Schmerze aufgiebt.

So lange ich die Freude aus den Dingen und deren Eindrücken schöpfe, so gründet sie sich auf einzelne Gegenstände, so

iſt ſie beſchränkt und vergänglich, wie dieſe, und darum nothwendig mit der Trauer verbunden. Die Erſcheinung flieht, die mich ergötzte, ſo iſt meine Freude flüchtig; das Individuum ſtirbt, das ich liebte, das Gut, auf deſſen Beſitz ich ſtolz war, vergeht, ſo tritt an die Stelle der Freude die Trauer. Mithin iſt die Freude unvollkommen und unſtet, ſo lange ihr Gegenſtand die einzelnen Dinge, und ihr Bewußtſein das einzelne, ſinnliche Individuum iſt, welches die Dinge nur auf ſich bezieht und ſie begehrt nach eingebildeten Werthen.

Dagegen wird die menſchliche Freude vollkommen und ewig ſein, wenn ſie nicht mehr mit den Dingen wechſelt, ſondern in deren wandelloſem Zuſammenhange ruht, wenn ſie nicht mehr mit haſtiger Hand dieſes einzelne Gut ergreift, ſondern das Univerſum ſelbſt als das unvergängliche Weſen erſtrebt, wenn ſich der Menſch nicht mehr mit ängſtlicher Habgier Dieſes oder Jenes aneignet, ſondern das Göttliche ſelbſt mit freudiger Hingebung in ſein Gemüth aufnimmt. Vergänglich iſt meine Freude, wenn ich Einiges mein nenne, ſie iſt ewig, wenn ich omnia in mea verwandle, und von dieſem „omnia mea“ in jedem Augenblicke ſagen kann: mecum porto! Freude überhaupt iſt die empfundene Uebereinſtimmung meines Weſens mit einem andern. Momentan oder vorübergehend iſt dieſe Freude, wenn ich mit einem vorübergehenden oder einzelnen Weſen übereinſtimme; ſie iſt ewig, wenn ich mich in Uebereinſtimmung fühle mit dem ewigen Weſen ſelbſt, d. i. mit der Weltvernunft oder dem Univerſum, das ſtets in derſelben Klarheit meinem Geiſte gegenwärtig iſt. Die vergängliche Freude iſt ein glücklicher Augenblick, den ich auf einer Scholle erlebe. Die ewige Freude iſt die zeitloſe Gegenwart des denkenden Weltbewußtſeins. Dieſen Zuſtand nennt Spinoza Seligkeit (beatitudo), und er unterſcheidet ſie von der Freude (laetitia) darin, daß dieſe das Streben, jene dagegen der Zuſtand vollkommener Befriedigung iſt.

Wenn aber die ewige Freude nur möglich ist im Besitze des Universums, wenn sie in der Uebereinstimmung meines Wesens mit dem göttlichen besteht, so kann sie nur in der Erkenntniß erreicht werden, denn das Denken allein ist der Sinn für das Universum. Darum ist nur das reine Denken oder die Erkenntniß im Stande, den Affect der Freude zu verewigen.

In dem Zustande der Erkenntniß bewegt mich nicht mehr das einzelne Ding, welches zufällig mein Dasein afficirt, sondern der Zusammenhang aller Erscheinungen, das Weltgesetz selbst ergreift mich als die ewige Nothwendigkeit, die ich nur einzusehen brauche, um damit übereinzustimmen. Jene unklaren Ideen, welche die Dinge um mich her fixirten und mein Leben der Zerstreuung und dem Kampfe selbstsüchtiger Begierden preisgaben, verwandeln sich in die klaren Ideen, welche die Dinge in ihrer gesetzmäßigen und ewigen Einheit begreifen, das Gemüth sammeln und aufklären in der Erkenntniß der Weltvernunft, die Dissonanzen der Affecte auflösen in die Harmonie des menschlichen und göttlichen Daseins. Wenn sich das Labyrinth meiner Begriffe aufklärt, so klärt sich auch das Labyrinth meiner Leidenschaften auf, denn die Affecte, welche den Schwerpunkt des menschlichen Lebens in die einzelnen Güter legten, waren nichts als unklare Gedanken. Das klare Denken enthüllt mir die ewige Weltordnung, und in diesem Anblicke verschwindet das selbstsüchtige Ich mit seinen wandelbaren Affecten und eingebildeten Gütern wie ein Wölkchen am Saume des fernen Horizontes, wie ein wirrer Traum vor dem erwachenden Auge. Das menschliche Gemüth unter den unmittelbaren Berührungen der Außenwelt, in dem Wechsel der Leidenschaften, in dem Glauben an die vergänglichen Güter der Welt, lebte, um mit dem Dichter zu reden, in der Angst des Irdischen. Die Erkenntniß ist die Befreiung von dieser Angst.

Wenn aber in der Erkenntniß die ewige Freude besteht, so ist darin zugleich die Vorstellung ihrer Ursache gegenwärtig. Denn

iſt nicht das Object der Erkenntniß zugleich deren Grund, und der Grund der Erkenntniß zugleich der Grund der Dinge, d. i. die Gottheit oder die ewige Weltordnung? Indem ich die Gottheit begreife, ſo iſt ſie der Gegenſtand meiner Erkenntniß, ſo entdecke ich in ihr den Grund meines Denkens, alſo die Urſache meiner Freude. Aber Freude iſt *Liebe*, wenn ſie verbunden iſt mit der Vorſtellung ihrer Urſache. Darum iſt die höchſte Leidenſchaft, die mich ergreift und zugleich beruhigt, die das ſtürmende Menſchenherz beſänftigt einſtimmen läßt in die Ordnung der Dinge, *die Erkenntniß und Liebe Gottes oder der amor Dei intellectualis*.

Leben heißt *handeln*. Handeln heißt *aufhören zu leiden*. Aufhören zu leiden heißt *anfangen zu denken*. Denken heißt *Gott begreifen*. Gott begreifen heißt mit ihm übereinſtimmen, und die Uebereinſtimmung mit Gott iſt abſolute Hingebung oder *Liebe*. In dem amor Dei intellectualis erſchöpft und befreit ſich die Menſchennatur, weil ſie wiſſend und wollend einſtimmt in den Gang der Dinge und nicht mehr eingebildet oder ſelbſtſüchtig in die Ordnung der Natur eingreift, indem ſie die Dinge begierig feſthält und das eigene Daſein daran feſſelt. Die Liebe Gottes iſt die reine, von jeder Selbſtſucht freie Hingebung, alſo keine imaginäre Leidenſchaft, die ihr Object fixiren und an ſich reißen möchte; ſie weiß, daß ihr Gegenſtand kein einzelnes Weſen, ſondern das Univerſum ſelbſt oder die Ordnung der Dinge iſt, ſie erkennt im Univerſum die Gottheit oder das ewige Weſen der Dinge; ſie weiß alſo, daß dieſe Gottheit kein Individuum iſt, das den Affect mit dem Affecte erwidert. Daher fordert der amor Dei intellectualis *keine Gegenliebe*, weil er wohl weiß, daß ſein Gott nicht wieder lieben kann. Dieſe denkende Liebe bildet ſich nicht ein, ihren Gegenſtand zu bereichern und zu erfreuen, indem ſie ihn liebt; ſie will ihn bloß bejahen und verzichtet darauf, wiedergeliebt und begünſtigt zu werden.

Die gewöhnliche Liebe zu Gott iſt, wie die gewöhnliche Liebe zu den Menſchen, nichts als eine eigennützige Gunſtbewerbung, ein Wechſeltauſch der Affecte und Neigungen, der zwiſchen beweglichen Gemüthern ſtattfindet und darum von Furcht und Hoffnung hin und her bewegt wird. Dagegen die Liebe, welche gleich iſt der Erkenntniß, der amor intellectualis, dieſe Religion der Philoſophie iſt die ungetrübte und darum uneigennützige Stimmung des denkenden Geiſtes, die in ihrer Klarheit allein ihren Lohn hat, die deßhalb mit ihrer Liebe nicht groß thut, in ihr keinen Ruhm und außer ihr keine Hoffnungen findet.* Denken iſt Liebe. Denn das klare Denken iſt die Anſchauung vom Weſen der Dinge, alſo die Betrachtung des Ewigen, die mit einer göttlichen Ruhe das ganze menſchliche Daſein erfüllt. Das Herz wird ſtill nach dem Sturme der Leidenſchaften; der Wille wird rein von Begierden; das Gemüth, nachdem es von jeder Selbſtſucht frei geworden iſt, findet ſich unwillkürlich im Zuſtande reiner und unendlicher Hingebung. Dieſe Liebe iſt die Sabbathſtille des Geiſtes. Hier weht die Friedensluft des Spinozismus, und das Heiligthum iſt vor uns aufgethan, in dem ſich die vorzüglichſten Geiſter eines tief bewegten Zeitalters, die Dichter und Propheten unſerer Welt erquickt haben, wo Göthe ausruhte von den Stürmen des Lebens und ein für Allemal, um die partiellen Reſignationen loszuwerden, im Ganzen entſagte; wo Schleiermacher, als die Vorſtellungen der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verſchwanden, das Weſen der Religion und der Frömmigkeit wieder entdeckte. Der amor intellectualis, wie ihn Spinoza begriffen hat, enthält die Verſöhnung der Menſchennatur, denn er bringt

* Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus. Eth. V. Prop. 42.

das Gemüth in Uebereinstimmung mit der Vernunft und begrüßt die Menschheit mit der göttlichen Botschaft: Friede ist mit dem denkenden Geiste! Der affectlose und darum vollkommene Friede liegt in der Betrachtung des Ewigen. Wir wissen dieser friedlichen Gemüthsstimmung, die Spinoza intellectuelle Liebe genannt hat, keinen bessern Ausdruck zu geben, als Göthe in den Worten seines Faust gefunden hat, der vom Spaziergange und dem Geräusche des Tages heimgekehrt ist in die contemplative Ruhe des Studirzimmers:

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit ihrem ungestümen Thun:
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun!

Das Denken in seiner gesammelten und freien Gemüthsstimmung wird unmittelbar zur Andacht, die Philosophie in der Betrachtung des Ewigen wird unmittelbar zur Religion. Werden wir diese Andacht, das religiöse Denken, verwerfen, weil ihm vielleicht der Buchstabe des äußern Glaubens feindlich in den Weg tritt, oder etwa meinen, daß dieser auf reine Erkenntniß gegründete Glaube den Buchstaben angreifen und die Anhänger desselben beunruhigen oder gefährden könnte? Die wahre Erkenntniß ist nie übermüthig und gehässig; sie bringt Opfer, aber sie verlangt keine; sie ist nicht feindlich, weil sie friedlich ist, und sie hat noch Niemand beunruhigt, als diejenigen, die sich ernstlich um sie bemühten. Nur der Buchstabe tödtet, und nur diejenigen sind übermüthig und gehässig, die sich ihm geistig unterwerfen, denn sie suchen für das Joch eine Entschädigung und stellen ihr Selbstgefühl wieder her, indem sie Andere verfolgen. Wir nehmen Schleiermacher, den Redner über Religion, zu unserm Zeugen und gedenken unsers eigenen Schicksals bei diesen Worten des wahrhaft frommen und tiefsinnigen Mannes: „Die Anhänger des todten Buchstabens, den

die Religion auswirft, haben die Welt mit Geſchrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beſchauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen, entweder allein mit ſich und dem Unendlichen oder wenn ſie ſich umſahen, jedem, der das große Wort nur verſtand, ſeine eigene Art gern vergönnend. — Nur die freie Luſt des Schauens und des Lebens, wenn ſie in's Unendliche geht und auf's Unendliche gerichtet iſt, ſetzt das Gemüth in unbeſchränkte Freiheit, nur die Religion rettet es aus den drückendſten Feſſeln der Meinung und der Begierde.*

Aus der Natur des Menſchen folgt der Trieb zu handeln, aus dieſem Triebe folgt die Tugend, aus der Tugend folgt die Erkenntniß, und aus der Erkenntniß die Liebe. Mithin iſt die Liebe Gottes das nothwendige und höchſte Reſultat der ſpinoziſtiſchen Weltordnung: das nothwendige, denn aus dem Weſen Gottes folgt der Begriff oder die Erkenntniß deſſelben; das höchſte, denn dieſe Erkenntniß folgt aus dem menſchlichen Geiſte, der mit Bewußtſein die Subſtanz bejaht, weil er ſie klar und deutlich erkennt. Die Liebe Gottes drückt alſo Nichts aus, als die begriffene Weltordnung oder den vollkommenen Einklang des Univerſums; ſie iſt keine Wechſelbeziehung perſönlicher Gefühle, ſondern die Harmonie der Dinge oder die Vollkommenheit ſelbſt des göttlichen Weſens. Darum ſagt Spinoza: „Meine Liebe zu Gott iſt die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt“ — das heißt das harmoniſch vollendete Univerſum.

Dieſer höchſte Gedanke des Spinozismus ließe ſich am einfachſten ſo ausdrücken: der amor Dei intellectualis iſt die Weltvernunft im Weltbewußtſein. Die Weltvernunft kettet

* Schleiermacher, Reden über Religion. Dritte Ausgabe. Seite 94 und 95.

mich in den Zuſammenhang der Dinge; das Weltbewußtſein erkennt dieſen Zuſammenhang: ſo bin ich durch die eine abſolut determinirt und abſolut frei durch das andere. Im klaren Weltbewußtſein erkenne ich die ewige Ordnung der Dinge; ich betrachte ſie nicht mehr im Wechſel der Zeit, wo ſie chaotiſch an mir oder vielmehr in mir vorüberfließen, denn in dem engen Raume der Invidualität haben die Dinge nicht zuſammen Platz, ſie ziehen nach einander hindurch, und ich bilde mir deßhalb ein, es wäre in den Dingen wirklich ein zeitlicher Wechſel. Aber im Univerſum ſind ſie alle zugleich in einer ewigen Einheit und Nothwendigkeit verbunden. Indem ich alſo das Univerſum begreife, ſo nehme ich die Dinge nicht mehr in ihrem zeitlichen, ſondern in ihrem ewigen Weſen oder ich betrachte ſie, um Spinozas ſchönen Ausdruck zu brauchen, sub specie aeternitatis.

Und in dieſer Anſchauung, wie erſcheine ich mir ſelbſt mit allen Affecten, die das mikrokosmiſche Daſein meiner Individualität bewegen? Als eine flüchtige Erſcheinung, deren Sinn nicht die zeitliche Dauer, ſondern die Vergänglichkeit des Irdiſchen und die Hingebung an das Ewige iſt. Ich bin einverſtanden mit der Weltordnung, indem ich ſie erkenne, ſo muß ich auch damit einverſtanden ſein, daß ich dem Geſetze der Dinge verfalle und mit dieſen ein vergängliches Daſein führe, ſo kann das menſchliche Leben Nichts weiter ſein wollen, als ein flüchtiger Accord in der ewigen Harmonie des Univerſums, und es muß darauf verzichten, für ſich ſelbſt eine Welt zu bilden. In dem Gedanken der ewigen Welt wird das menſchliche Leben klar und der Tod heiter: wir bejahen dieſe Welt, indem wir denkend unſer flüchtiges Daſein an ſie hingeben und ſterbend die natürliche Schuld der Endlichkeit löſen. Dieſe ernſtliche Hingebung, welche im Leben und im Tode dieſelbe bleibt, iſt die Sittlichkeit des Spinozismus. In der Betrachtung und Anerkennung der ewigen Welt, die ſich ſelbſt genug iſt und in immer neuem Leben ihre Kräfte verjüngt,

iſt der Tod wirklich die letzte Poeſie des Daſeins, und es giebt hier für das menſchliche Leben keine größere Genugthuung, als daß es vergeht in der Erkenntniß und Liebe Gottes, und daß über ſeiner Urne hinweg das Weltall pulſirt in dem Rythmus ewiger Cauſalität.*

Die ewige oder göttliche Welt bildet den Inhalt des Spinozismus, und die Vollendung derſelben iſt die Erkenntniß, womit wir ſie lieben oder die Liebe, womit wir ſie erkennen. Das Weſen der Dinge oder Gott (substantia sive Deus) war der erſte, — die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen Weſens (amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae) iſt der letzte Gedanke Spinozas. Damit ſchließen wir die Darſtellung dieſes Syſtems, das, wie kein anderes, im eminenten Sinne den Begriff der Einheit aller Dinge gedacht und methodiſch ausgeführt hat. In dieſer Verbindung tiefſinniger Vernunft und mathematiſcher Klarheit beſteht ſeine eigenthümliche Größe. Ob es dem Spinozismus gelungen iſt, jenes Princip der Einheit zu vollenden und feſtzuſtellen, ob er die einmüthige Weltordnung in ihrer adäquaten Form begriffen hat, ſo daß kein Widerſpruch darin entdeckt, kein Einwand dagegen erhoben werden kann, ſoll unſere folgende Unterſuchung entſcheiden. Indeſſen betrachten wir den Spinozismus in ſeinem oberſten Satze, gleichſam in ſeiner Gattung ohne die ſpezifiſche Differenz, ſo lautet die Erklärung: es giebt nur eine Welt, worin die Trennung des göttlichen und natürlichen Weſens aufgehoben und der Dualismus dieſer beiden Welten verſöhnt iſt. Denken heißt das Getrennte vereinigen; vereinigen heißt verſöhnen. Daher die unwiderſtehliche Anziehung, die der Spinozismus auf die philoſophirenden

* Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientiae non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. IV. Prop. 67.

und religiöſen Geiſter der neuen Zeit ausgeübt hat. Das klare Denken befriedigt die Philoſophie; das verſöhnende Denken befriedigt die Religion. Der Dualismus tödtet die Welt, denn er trennt das lebendig Verbundene. Die Einheit macht ſie lebendig, denn ſie erlöſt die beiden Welten, indem ſie dieſelben verknüpft, von ihrer unnatürlichen Trennung und läßt ſie gleichſam auferſtehen vom Tode.

In dieſem Sinne iſt es, daß wir dem klaren, in ſeiner Weiſe verſöhnenden und ſelbſt verſöhnten Geiſte Spinozas gegenüber einſtimmen in das große und bedeutſame Bekenntniß Schleiermachers: „An ihm ſchauet die Kraft der Begeiſterung und der Beſonnenheit eines frommen Gemüthes, und bekennt, wenn die Philoſophen werden religiös ſein und Gott ſuchen, wie Spinoza, dann wird die große Auferſtehung gefeiert werden für beide Welten.“

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die Charakteristik des Spinozismus.

1) Pantheismus oder System der reinen Vernunft. 2) Naturalismus oder System der reinen Natur. 3) Dogmatismus oder System der reinen Causalität.

Nachdem wir das letztemal mit dem Begriffe der Erkenntniß und Liebe Gottes die Darstellung des Spinozismus beschlossen haben, so führt uns jetzt der methodische Gang der Untersuchung von dem Studium und der genetischen Exposition des Systems zu dessen Prüfung. Im Rückblick auf das vollendete Werk wollen wir offen und ex professo bekennen, mit welcher wissenschaftlichen Gesinnung wir den Spinozismus dargestellt haben, und welches Verhältniß wir selbst zu unserer Darstellung einnehmen. Denn sowohl was die Darstellung als die Prüfung der philosophischen Systeme betrifft, haben wir uns eine ganz andere Aufgabe vorgenommen, als man sonst wohl bei diesen Materien verfolgt, und als namentlich jetzt von Seite der Idioten verlangt wird. Was will auch die Darstellung eines Systems oder eines philosophischen Zeitalters bedeuten, wenn sie nicht vollkommen in den Geist ihres Objects versenkt ist und den eigenen Sinn so darin aufgehen läßt, daß sie von selbst von allem Fremden und Auswärtigen absieht, wodurch der wahre Eindruck der Sache gestört wird? Warum soll ein Werk des menschlichen Geistes nicht mit derselben Ruhe und Aufmerksamkeit betrachtet

werden dürfen, als eine interessante Naturerscheinung? Wenn es dem Physiker erlaubt ist, seine Gegenstände ohne jede Zerstreuung zu beobachten und mit unbekümmerter Genauigkeit zu beschreiben, warum soll uns diese wissenschaftliche Pflicht zum Verbrechen angerechnet werden, die wir mit derselben Treue den Geist eines philosophischen Systems zu durchdringen und wiederzugeben suchen? Bei einem Streite der Meinungen freilich kann sich die Theilnahme an dem Objecte der Discussion nur parteiisch äußern; sie muß die exclusive Form eines Votums ergreifen, denn hier gilt es, die eigene Meinung zu sagen und die fremde zu bekämpfen. Aber wo es sich nicht um einen Kampf der Ansichten, sondern allein um die Betrachtung und Erkenntniß eines Objects handelt, da ist jedes Votum eine vorlaute Stimme, und jedes parteiische Urtheil eine unzeitige und wahrscheinlich unreife Meinung, womit sich gewöhnlich die Unwissenden aushelfen. Denn es ist weit leichter, ein vorgeschriebenes Urtheil zu wiederholen, als mit eigener Anstrengung durch freies und gründliches Studium die Natur einer Sache kennen zu lernen. Es ist weit leichter, mit Scherben zu urtheilen, als mit Gedanken! Den Objecten gegenüber muß es einen Standpunkt geben, wo die Parteiansichten tonlos werden; man muß zu den Erscheinungen, welche die Natur oder die Geschichte vollendet hat, ein Verhältniß einnehmen können, welches frei ist von jeder befangenen Stimmung; und ich kann mir die wahre Wissenschaft nur in einem solchen Verhältnisse zu den Dingen vorstellen. Die Ruhe einer vollbrachten Thatsache verlangt eine ruhige und leidenschaftslose Beurtheilung, und in dem Reiche der Erkenntniß sollte nichts die Beute eines gedankenlosen Ostracismus werden. Ich gestehe, daß ich den philosophischen Systemen gegenüber jene reine und objective Gemüthsstimmung suche, womit der Mathematiker die Figuren, der Naturforscher die Körper, der Aesthetiker und Archäolog die Kunstwerke betrachtet. Je klarer

und selbständiger jeder von ihnen die Natur seines Objects erfaßt und darstellt, je weniger sich fremde Elemente in ihre Darstellungen einmischen, um so besser, findet man, sei in diesem Falle die Aufgabe der Wissenschaft gelöst worden. So erklärt und berechnet z. B. der Mathematiker die Eigenschaften und die Figuration eines Vielecks, ohne sich darum zu bekümmern, daß dieser Körper spitz, hart, scharf ist, und daß sich die Leute an den Ecken und Kanten desselben stoßen können. So beschreibt der Naturforscher alle Theile und Functionen des menschlichen Körpers, ohne die öffentlichen Sitten zu beunruhigen und den Vorwurf der Unschicklichkeit zu befürchten. Der Archäolog darf sich in das heidnische Kunstwerk, der Geschichtschreiber in das fremde Zeitalter hineindenken, ohne ängstlich zu erwägen, wie weit das eine von den heutigen Idealen, das andere von den heutigen Zuständen entfernt ist. Wenn sie ihre Objecte nur anschaulich, treu, congenial wiedergeben, so frägt und interessirt sich Niemand für ihr persönliches Glaubensbekenntniß. Warum sollen die Systeme der Philosophie allein eine Ausnahme machen? Ihre Darstellung verlangt denselben Styl vollständiger und einfacher Objectivität: sie darf ihren Gegenstand weder *verkürzen*, indem sie hervorstechende Züge desselben verschweigt, noch *entstellen*, indem sie die eigene Meinung auf zudringliche und unzeitige Weise damit vermischt. Die Systeme der Philosophie sind darin den Kunstwerken ähnlich, daß sie einen bestimmten Geist offenbaren und darum als *lebendige Charaktere* betrachtet sein wollen, die nicht dargestellt werden können in dem gewöhnlichen Tone der Description und Erzählung. Um ihnen wahrhaft gerecht zu werden, muß man diese Werke wiedererzeugen in dem lebendigen Geiste ihres Urhebers, und das Verhältniß zwischen Object und Darstellung, welches uns hier vorschwebt, gleicht demjenigen, das zu einem dramatischen Charakter der mimische Künstler einnimmt. Das System, das wir vortragen,

iſt ein Charakter, mit dem wir uns identificiren, ſo lange wir mit ſeiner Darſtellung beſchäftigt ſind, dem ſo lange alle unſere Gemüthsbewegungen gehören, und von dem wir uns vollkommen unterſcheiden, ſo bald wir ſeinen letzten Gedanken ausgeſprochen haben. Nur ſo läßt ſich in dieſem Falle die Naturwahrheit treffen, und vor Allem verdient Spinoza als Charakter in dieſem Sinn aufgefaßt und behandelt zu werden.

Wenn uns daher die Einen vorhalten, daß wir in der Darſtellung des Spinozismus die eigene Anſicht verhehlt und das Syſtem mit allen ſeinen Inconvenienzen unverſehrt hingeſtellt haben, ſo berufen wir uns auf das Beiſpiel des Mathematikers und Naturforſchers. Was iſt hier inconvenient? Unter Umſtänden ſind es die Ecken und Kanten eines Körpers, gewiſſe Theile des menſchlichen Organismus. Folgt daraus, daß der Mathematiker nur abgeſtumpfte Polygone, und der Phyſiolog nur diejenigen Theile des menſchlichen Körpers betrachtet, welche die Geſellſchaft offen zur Schau trägt? Wir wollten eben ſo wenig die hervorſpringenden Ecken und Kanten des Spinozismus abſtumpfen: hätten wir ausdrücklich erklären ſollen, daß wir ſie fühlen? Wir haben das Syſtem angeſehen wie einen ſtereometriſchen Körper, deſſen Conſtruction wir begreifen wollten: darum bemühten wir uns, eine objective Darſtellung von ihm zu geben.

Was erwidern wir nun dem entgegengeſetzten Vorwurfe, daß wir uns nämlich in der Darſtellung des Spinozismus ganz mit dieſem Syſteme identificirt und daſſelbe ſo vorgetragen haben, als ob Alles darin unſre eigne Anſicht wäre? Hier müſſen wir zurückkommen auf das Beiſpiel des Aeſthetikers und des darſtellenden Künſtlers, die ſich ihre Objecte aneignen und von der Natur derſelben innerlich ergriffen ſein müſſen, wenn es ihnen gelingen ſoll, die Werke der ſchöpferiſchen Kunſt mit congenialer Uebereinſtimmung zu offenbaren. Wir haben das Syſtem an-

geſehen wie einen dramatiſchen Charakter, deſſen Gemüthsverfaſſung wir anſchaulich machen wollten: darum bemühten wir uns, eine lebendige Darſtellung davon zu geben. Iſt von den Werken des denkenden Geiſtes nicht eben ſo eine treffende Darſtellung möglich, als von denen des dichtenden? Wie kann die Darſtellung eines philoſophiſchen Syſtems treffend ſein, wenn ſie nicht objectiv und lebendig iſt? Objectiv iſt die Darſtellung, wenn ſie das Syſtem betrachtet wie eine Naturerſcheinung oder wie einen rein geſchichtlichen Vorgang; ſie iſt lebendig, wenn ſie es nimmt als einen erfüllten Charakter, der nicht erzählt oder beſchrieben, ſondern in ſeinem eigenthümlichen Leben verſtanden und dargebildet ſein will. Dieſe beiden Eigenſchaften ſind von Natur in jedem wirklichen Gedankenſyſteme enthalten: die Geſetzmäßigkeit eines vollendeten Products und die Lebendigkeit einer geiſtigen Schöpfung. Und daraus ergiebt ſich das nothwendige Verhältniß, welches die Darſtellung zu dieſem Objecte einnimmt. Wir müſſen in der geſchichtlich vollendeten Erſcheinung den lebendigen Geiſt wiedererwecken, der ſie erzeugt und beſeelt hat, und das kann nur geſchehen, wenn wir das fremde Gedankenwerk in uns ſelbſt erleben und eine ſolche intime Verwandtſchaft mit ihm eingehen, daß wir nicht blos den ausgeſprochenen Geiſt, ſondern ſelbſt ſeine Empfindungsweiſe verſtehen. Vor Allem aber muß von dieſem amor intellectualis zu ihrem Objecte die Darſtellung dann bewegt und erfüllt ſein, wenn ſie wie hier einem Meiſterwerke gegenüberſteht, das in eminenter Weiſe jene beiden Züge in ſich vereinigt, nämlich die geſetzmäßige Bildung und die großartige Eigenthümlichkeit des Charakters.

Wir haben in dem Charakter Spinozas gelebt, ſo lange wir ihn darſtellten. Jetzt machen wir das erſchöpfte und gleichſam ausgelebte Werk zu dem Objecte, das wir beurtheilen, und hier erſt muß ſich entſcheiden, ob der Spinozismus noch übereinſtimmen kann mit dem gegenwärtigen Denken, oder der Geſchichte

wieder zurückgegeben werden muß als eine nicht blos der Zeit, ſondern ihrem Geiſte nach vergangene Erſcheinung. Jeder Charakter enthält eine *eigenthümliche* und zugleich *folgerichtige* Bildung. Darum hat die Prüfung deſſelben eine doppelte Aufgabe: ſie muß den Charakter nach ſeiner Eigenthümlichkeit auffaſſen und nach dem Sinn ſeiner Geſetze beurtheilen; ſie muß zuerſt erklären, worin die eigenthümliche Natur deſſelben beſteht, gleichſam ſeine thatſächliche Erſcheinung conſtatiren, und dann unterſuchen, ob dieſer ſo gebildete Charakter vollkommen mit ſeinen Geſetzen übereinſtimmt und folgerichtig entwickelt iſt. Worin beſteht alſo die Eigenthümlichkeit des Spinozismus? Darauf antwortet die *Charakteriſtik*. Iſt dieſes ſo beſchaffene Syſtem conſequent? Darauf antwortet die *Kritik*, die aus der Charakteriſtik folgen wird, wie dieſe ſelbſt folgt aus der vorangegangenen Darſtellung des Syſtems.

Wir werden den Spinozismus charakteriſiren, indem wir ſeinen Begriff beſtimmen und dabei ſorgfältig die Momente unterſcheiden, die überhaupt den Begriff oder das Weſen einer Sache ausmachen. Dieſe Momente ſind die *generelle* und *ſpecifiſche* Beſchaffenheit oder die *Gattung* und die *eigenthümliche Art*, die zuſammen die Natur einer Individualität bilden. Auf dem wohlgetroffenen Verhältniſſe dieſer Momente beruht jede richtige Definition; gerade dieſe einfachen Begriffsbeſtimmungen werden gewöhnlich verfehlt, wo es ſich um die Charakteriſtik philoſophiſcher Syſteme handelt, und ſie ſind vielleicht bei keinem Syſteme verworrener und mangelhafter, als bei der Lehre Spinozas. Wir faſſen daher die Frage der Charakteriſtik genau in folgender Weiſe: was iſt der Spinozismus in genere, in specie, in individuo? Man verfälſcht offenbar den Begriff einer Sache, wenn man den Unterſchied aufhebt oder verwiſcht zwiſchen Gattung und ſpezifiſcher Differenz, und ich befürchte, daß ſich ein Irrthum der Art eingeſchlichen hat in die gewöhnliche Charakteriſtik des Spinozismus.

1. Pantheismus oder System der reinen Vernunft.

Die erste und elementare Bestimmung, die wir uns hinsichtlich der Lehre Spinozas zurückrufen müssen, betrifft die Erkenntniß der Dinge. In diesem Punkte können wir natürlich keine specifische Differenz des Spinozismus, sondern nur das Wesen der Philosophie überhaupt finden, und wenn die Erkenntniß der Dinge von Spinoza in einer abgeschlossenen und sichern Form erreicht wird, so gehört diese Bestimmung dem generellen Charakter seines Systems. Denn jede Philosophie sucht vermöge ihrer Natur die Erkenntniß; diese ursprüngliche Tendenz beweist das Vermögen oder die Gattung des philosophirenden Geistes, während ihre specifischen Bildungsgrade, die definitiven und gehaltvollen Resultate der Wissenschaft, immer den Ausdruck und das Eigenthum der bestimmten Zeitalter ausmachen. Was ist nun die Gattung des Spinozismus? Was ist die Philosophie als solche oder die Erkenntniß der Dinge, wenn wir sie nur nach ihrer Form schätzen, ohne Rücksicht auf irgend welchen bestimmten Inhalt oder ein materiell ausgemachtes Princip? Man könnte sich in diesem Sinne die Philosophie vorstellen als eine mathematische Formel, deren Werth gleichkommt einer unendlichen Reihe von Größen: jedes System bildet in dieser Reihe ein Glied, und die Philosophie als solche ist die umfassende Formel. Von dieser Gleichung, welche die Geschichte ausrechnet, suchen wir jetzt den einfachen und elementaren Ausdruck, die Formel gleichsam, welche alle Systeme in sich faßt als ihre exacten Werthe, aber an sich mit keinem einzelnen davon zusammenfällt.

Wenn die Dinge erkannt werden sollen, so muß ihr Wesen vollkommen und klar dargestellt werden, denn eine beschränkte und verworrene Erkenntniß ist in jedem Falle das Gegentheil der philosophischen. Das vollkommene Wesen kann nur dasjenige sein, welches alle übrigen in sich enthält oder die gesetzmäßige

Einheit aller Dinge ausmacht. Die klare Darſtellung kann niemals in zufälligen Bildern und Vorſtellungen beſtehen, die das Individuum nach der Beſchaffenheit ſeiner particularen Natur von den Dingen empfängt oder erzeugt, ſondern nur in nothwendigen Begriffen, die aus der Vernunft oder dem Weſen der Dinge ſelbſt folgen. Darum iſt in ihrem Urſprunge die Philoſophie auf das einmüthige Weſen oder auf den vernünftigen Zuſammenhang der Dinge gerichtet. Oder giebt es für die Philoſophie ein anderes Vermögen, als das klare Denken? Giebt es für das klare Denken ein anderes Object, als die Einheit der Dinge? Das klare Denken kann nicht ſtehen bleiben bei einem einzelnen Dinge, denn das einzelne Ding erklärt ſich nur aus dem Zuſammenhange mit allen übrigen. Sobald aber die Dinge auf einander bezogen und ihr naturgemäßer Zuſammenhang geſucht wird, wo iſt die Grenze, an der man Halt machen, wo iſt das Ding, bei dem man ſtehen bleiben und gleichſam den Faden fallen laſſen könnte, der bis dahin die Erſcheinungen verknüpfte? So lange ſich noch jenſeits der Grenze Etwas findet, deſſen Daſein man anerkennen muß, iſt auch das natürliche Problem der Erkenntniß nicht gelöſt, ſo lange dauert das Streben der Philoſophie; oder wenn man hier innehalten und ſich freiwillig beſchränken wollte, ſo würde jenes Etwas ſeinen Schatten werfen auf die bisherige Erkenntniß, und das klare Denken wäre mit dieſem Augenblicke dunkel. Unſere Erkenntniß gliche dann einer Summe, unter deren Poſten ſich ein X findet: wer kennt den Werth dieſer Summe? Wenn unter allen Poſten nur einer unbekannt iſt, ſo iſt die ganze Summe eine unbekannte Größe. Jenes anerkannte und unbegriffene Etwas macht die Erkenntniß überhaupt unklar und verdunkelt die Philoſophie nicht blos an einem Punkte ihrer Oberfläche, ſondern im Grunde ihres Vermögens, denn es giebt gar keine Erkenntniß, wenn in der That nur etwas Unbegreifliches oder Irrationales exiſtirt.

Man ſoll ſich die Täuſchung nicht vorſpiegeln, daß ein ernſtlicher Zuſammenhang der Dinge jemals fragmentariſch ſein könne, als ob außer dem Kosmos noch ein Chaos, außer dem erkennbaren Univerſum noch ein unerkennbares möglich wäre. Entweder es iſt Alles chaotiſch, oder die Ordnung aller Dinge iſt nur eine. Entweder es giebt von dieſer einmüthigen Ordnung eine ausreichende Erkenntniß, oder es giebt überhaupt keine, und was man gewöhnlich ſo nennt, ſind zufällige Perceptionen, aber nicht gültige Wahrheiten. Die Philoſophie kann nicht bis auf einen gewiſſen Punkt rationell ſein und von da ab ein anderes Leben außerhalb des Gedankens beginnen, oder ſie würde ihre Gattung verläugnen, ſobald ſie die Begriffe aufgäbe, und einem Widerſpruche verfallen, der ſie vernichten müßte, wenn ſie ihn nicht auflöſte. Sobald ich aufhöre zu begreifen, ſo zerreißt vor meinen Augen der Zuſammenhang der Dinge; ich erkenne Nichts mehr, und der leere, gedankenloſe Raum, der ſich hier aufthut vor dem verwirrten Geiſte, bevölkert ſich ſogleich mit den Chimären der Imagination. An dem Punkte, wo das geſetzmäßige Denken gehemmt wird, ſteht der Terminus der vernünftigen Welt, und die geſchäftige Phantaſie vergöttert dieſes imaginäre Weſen. Nicht der Gott wird zum Terminus, ſondern der Terminus wird zum Gott. Die Beſchränkung der menſchlichen Erkenntniß geſchieht nie durch die Macht eines fremden Weſens, ſondern ſtets durch die eigene Einbildung, und jene ſogenannte Grenze der menſchlichen Vernunft bezeichnet nicht das Punctum finale der Erkenntniß überhaupt, ſondern nur einen Wechſel ihrer Formen. Denn das Vermögen, objective Vorſtellungen zu bilden, bleibt und functionirt auch jenſeits der Grenze, aber die logiſche Ausübung dieſer Kraft weicht dem geſetzloſen Spiele derſelben. Die logiſche Ausübung der vorſtellenden Kraft iſt der Verſtand; das geſetzloſe Spiel iſt die

Phantaſie, und was man die Grenze der menſchlichen Vernunft nennt, das iſt gewöhnlich nur der terminus ad quem des Verſtandes und der terminus a quo der Phantaſie, die ſich eine Wolkenſtadt aufführt, wo den Verſtand die deutliche Einſicht verläßt in die natürliche Ordnung der Dinge.

So kommen wir zu folgendem Reſultate. Wenn dem menſchlichen Erkenntnißvermögen von Außen eine feſte Schranke geſetzt wäre, wie durch eine Naturmacht, die ſich ſchlechterdings nicht aufklären ließe, ſo wäre die Vernunft im totalen Schatten, ſo wäre die Erkenntniß überhaupt unmöglich, und es gäbe kein einziges klares und ſicheres Urtheil. Wenn innerhalb des menſchlichen Bewußtſeins die Vorſtellungskräfte ſich ſo ablöſen, daß der geſetzmäßig denkende Verſtand Platz machen muß der ungebundenen und regelloſen Phantaſie, ſo iſt die philoſophirende Vernunft unfähig oder noch nicht ſtark genug, um ſicher fortzuſchreiten und ihre wahre Form zu erreichen. Die wahre Form mithin der philoſophiſchen Erkenntniß iſt die vollſtändige und klare Einſicht in den Weltzuſammenhang. Dieſe Einſicht iſt rationell, weil ſie lediglich durch die Vernunft bewirkt wird; ſie iſt abſolut, weil ſie weder von Außen beſchränkt, noch von Innen getrübt und beeinträchtigt werden darf durch unklare Vorſtellungen. Darum iſt ihrem Begriffe nach die Philoſophie abſoluter Rationalismus oder Syſtem der reinen Vernunft: jedes philoſophiſche Syſtem ſucht dieſe Beſtimmung zu erreichen; je rationeller und umfaſſender es iſt, um ſo mehr realiſirt es die Gattung der Philoſophie; je weniger es mit dieſem Begriff übereinſtimmt, um ſo mehr widerſpricht ein philoſophiſches Syſtem ſich ſelbſt. Dieſer einfache Satz läßt ſich an jedem geſchichtlichen Syſteme thatſächlich beweiſen. Ihrer Gattung nach iſt die Philoſophie abſoluter Rationalismus. Dieſe generelle Beſchaffenheit darf daher nicht als die ſpezifiſche Eigenthümlichkeit beſtimmter Syſteme angeſehen werden, als ob

es in der Philoſophie eben ſo gut irrationelle als rationelle Syſteme geben könnte.

Es giebt keine irrationelle Syſteme. Denn man könnte darunter nur ſolche verſtehen, welche entweder die rationelle Erkenntniß beſtreiten oder eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Was thun die erſten? Entweder ſie bezweifeln aus logiſchen Gründen die Möglichkeit der Erkenntniß oder ſie beſchränken aus logiſchen Gründen deren abſoluten Umfang, d. h. ſie demonſtriren auf rationelle Weiſe entweder die abſolute oder die relative Unmöglichkeit der Erkenntniß: ſo bilden ſie entweder die rationelle Skepſis oder die rationelle Kritik. In beiden Fällen ſind ſie ihrer Form nach abſoluter Rationalismus, denn ihre Urtheile beruhen auf rein logiſchen Gründen und geben ſich als kategoriſche und univerſelle Theorien, auch wenn ſie ihrem definitiven Inhalte nach die Erkenntniß der Dinge ſelbſt entweder ganz oder zum Theil in Abrede ſtellen. Das iſt ein Widerſpruch, den dieſe Syſteme an ihrem Orte verantworten mögen, und den wir hier nicht weiter bemerken, denn wir beziehen uns nur auf ihre Form, und ihrer Form nach ſind die ſkeptiſchen und kritiſchen Syſteme, die Philoſophien von Hume und Kant, logiſch beſtimmte Unterſuchungen und rein rationelle Erkenntniſſe. Alſo bleiben uns als irrationelle Syſteme nur jene anderen übrig, die eine irrationelle Erkenntniß behaupten. Das ſind ſolche, die aus gemüthlichem Bedürfniſſe mit einem anderen Geiſtesvermögen als der logiſchen Vernunft philoſophiren wollen, entweder mit dem Gefühl oder mit der Phantaſie; aber was bedeuten ſolche Gefühlsphiloſophien, ſolche phantaſirende Syſteme? Sie können ihrer Natur nach nie Syſteme ſein, ſondern nur in divinatoriſchen Erregungen oder mythiſchen Anſchauungen beſtehen, die vielleicht von einem großen und bedeutenden Inhalte bewegt ſind, denen aber die Kraft fehlt, ihren Inhalt logiſch aufzuklären und in die ſichere Form der Vernunftwahrheit zu faſſen. In Anſehung

ihrer Form ſind jene ſogenannten Syſteme immer unfähig und mangelhaft, und man darf ſich über dieſe Schwäche nicht verblenden laſſen durch die tiefſinnigen Inſtincte oder die äſthetiſchen Eigenſchaften, wodurch Philoſophien der Art eine geheimnißvolle Anziehung ausüben mögen. Die Myſtik des Gefühls und der Phantaſie iſt in der Wiſſenſchaft immer eine Unfähigkeit, denn ſie erlaubt niemals eine ſyſtematiſche Verfaſſung. Jede wahre und gehaltvolle Myſtik, die, beiläufig geſagt, eine der ſeltenſten Erſcheinungen iſt und nur unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen entſteht, muß allemal durch Vernunftbegriffe erſt nüchtern gemacht und aufgeklärt werden, wenn ſie von dem Geiſte der Philoſophie empfangen werden ſoll als ein fruchtbares Element. Die Geſchichte gehorcht dieſem nothwendigen Bildungsgeſetze, indem ſie die phantaſirenden Syſteme und Gefühlsphiloſophien immer durch ſtreng logiſche Syſteme ablöſt und bemeiſtert: das iſt das Schickſal der platoniſchen Phantaſie, des jacobiſchen Gefühls, der ſchellingſchen Anſchauung geweſen. Jene irrationellen Syſteme daher, wenn man ſie genau beleuchtet, ſind entweder nicht irrationell oder nicht ſyſtematiſch. Entweder ſind ſie ſkeptiſch und kritiſch oder ſie ſind myſtiſch. Aber Skepſis und Kritik ſind immer rationell, und die Myſtik iſt nie ſyſtematiſch: darum giebt es im wahren Verſtande des Wortes keine irrationellen Syſteme.

Philoſophie und Vernunftſyſtem oder Rationalismus ſind identiſch. Was iſt Rationalismus? Reine Vernunfterkenntniß, worin keine unbekannte Größe vorkommt, weder ein undurchſichtiges Object, welches die Vernunft verdunkeln, noch unklare Vorſtellungen, welche das begreifende Denken trüben und einſchränken würden. Außer dem erkannten Weſen darf es kein Weſen mehr geben, das irgendwo in einem verſchleierten Aſyle exiſtirte; außer den klaren Begriffen darf es kein Erkenntnißvermögen mehr geben, daß irgendwo in einem Labyrinthe des

menſchlichen Geiſtes verborgen wäre. Wenn aber das erkannte Weſen Nichts außer ſich hat, ſo iſt es vollkommen oder abſolut. Wenn die Erkenntniß nur in klaren Begriffen beſteht und in rationeller Weiſe verfaßt iſt, ſo bildet das abſolute Weſen das helle Object der denkenden Vernunft, und es bedarf weder dunkler Gefühle noch geheimnißvoller Phantaſien, um dieſen Begriff zu ergänzen und auszuführen. Das abſolute Weſen iſt das göttliche: alſo iſt der Rationalismus im univerſellen Sinne des Worts die Erkenntniß Gottes. Aber iſt Gott erkennbar, ſo muß er mit der Welt in klarem Zuſammenhange ſtehen, und da überhaupt der Zuſammenhang in den Dingen nur einer ſein kann, ſo muß das Verhältniß von Gott und Welt als der abſolute Zuſammenhang der Dinge oder als die einmüthige Weltordnung begriffen werden. Der erkannte Gott kann nichts Anderes ſein als die abſolute Einheit der Dinge. Im Geiſte des Rationalismus, der den erkennbaren Gott zu ſeinem Principe hat, muß daher die Gleichung behauptet werden zwiſchen Gott und Weltordnung. Wie ſollen wir dieſe Gleichung anders bezeichnen, als indem wir ihre beiden Begriffe in den einen Ausdruck Pantheismus zuſammenfaſſen? Man prüfe mit einiger Ruhe und, wenn es möglich iſt, ohne böswillige Prävention folgende Sätze, bevor man uns mit übereilter Hitze einen Ausdruck vorwirft, den wir nicht gemacht haben, und deſſen wahre Bedeutung wir an dieſem Orte erklären müſſen, weil uns der Gegenſtand ſelbſt dazu nöthigt. Entweder giebt es überhaupt keine Philoſophie, oder ſie bildet die univerſelle Erkenntniß der Dinge. Iſt nicht die univerſelle Erkenntniß nothwendig der Begriff des univerſellen Weſens? Iſt nicht das univerſelle Weſen zugleich das abſolute oder göttliche? Und die Erkenntniß der Dinge, iſt ſie nicht nothwendig die begriffene Weltordnung? Alſo die Philoſophie, weil ſie die univerſelle Erkenntniß der Dinge ausmacht, bildet zugleich die Erkenntniß des göttlichen

Weſens und der Weltordnung oder die vernunftgemäße Gleichung dieſer beiden Begriffe.

Darum iſt ihrer Gattung nach die Philoſophie Pantheismus, denn ſie ſucht und bildet die reine Vernunfterkenntniß. Das Wort Pantheismus erklärt nur, daß die Ordnung der Dinge ausgemacht wird von dem göttlichen Weſen, und mit dieſer Gleichung wird Nichts behauptet, als die Einheit der Welt und die Erkennbarkeit Gottes. Daß die Gottheit eine abſolute und ewige Ordnung bildet, das iſt der einfache und alleinige Sinn des Pantheismus, und ich kann mir nicht vorſtellen, daß dieſem Gedanken irgend welches religiöſe oder philoſophiſche Bewußtſein ernſtlich widerſprechen ſollte. Denn eine göttliche Ordnung der Dinge exiſtirt doch wohl für die Religion nicht weniger, als für die Metaphyſik, und nur darin möchte ſich eine dogmatiſche Differenz finden, daß bei der einen jene Ordnung vielleicht für unerkennbar, bei der andern dagegen nothwendig für erkennbar gilt. Aber das wahrhaft religiöſe Gemüth, welches das Ewige mit dem Zeitlichen unmittelbar verknüpft und mitten in der Endlichkeit ſich eines weiß mit dem Unendlichen, ſollte es nicht auf das innigſte vertraut ſein mit dem Gedanken der einmüthigen Welt? Schleiermacher kannte das große Geheimniß der Frömmigkeit und erklärte im Namen der Religion genau daſſelbe, was wir im Namen der Philoſophie behauptet haben: „Wer aber einen Unterſchied macht zwiſchen dieſer und jener Welt, bethört ſich ſelbſt; Alle wenigſtens, welche Religion haben, kennen nur Eine.“ * Dieſe eine Welt, welche das andächtige Gemüth empfindet, galt dem Redner über Religion als der Ausdruck des göttlichen Weſens, und es iſt ihm dabei wahrlich nicht in den Sinn gekommen, das ewige Univerſum durch irgend einen Welt-

* Schleiermacher, Reden über die Religion. Ausgabe 3. S. 34.

theil oder die Religion durch das gewöhnliche Weltleben zu erschöpfen. Darin stimmen Religion und Philosophie überein, daß beide auf die absolute Einheit der Dinge gerichtet sind und den Zustand der Trennung aufzuheben suchen, worin der Mensch sich absondert von den Dingen und die Welt sich absondert von Gott. Darin mögen sich beide unterscheiden, daß die Religion im Gefühle vollbringt, was die Philosophie begreifend ausführt, daß jene im Gemüthe erfährt, was diese durch den Gedanken erkennt, daß die göttliche Einheit der Dinge in der Religion erscheint als ein lebendiges Individuum, in der Philosophie dagegen als ein logisches System. Aber der Genius der Versöhnung und Einheit ist in beiden derselbe, und das entgegengesetzte Princip der Entzweiung und des Dualismus, ob es in der Form des unversöhnten Gefühls oder in der des unklaren Denkens auftritt, ist niemals der wahre und naturgemäße Zustand, sondern stets ein Durchgangspunkt oder ein zu lösendes Problem sowohl des religiösen als des philosophischen Geistes.

Wenn nun die Philosophie in ihrer wahren und generellen Verfassung nie Dualismus sein kann, was bleibt ihr übrig, als der Begriff der einmüthigen Weltordnung? Weiß man für diesen Begriff einen andern Ausdruck, so möge man ihn brauchen, und wenn er treffender ist, so sind wir bereit, ihn anzunehmen. In unserem Verstande bedeutet der Pantheismus nur das Gegentheil des Dualismus. Weil nämlich in der Trennung von Gott und Welt der Dualismus der Dinge gleichsam auf das höchste gestiegen ist, darum bezeichnen wir sein Gegentheil, indem wir jene beiden Begriffe in einen zusammenfassen und diese Einheit dem Göttlichen gleichsetzen. Und weil die Erkenntniß vermöge ihrer Natur dem Dualismus entgegenstrebt, darum gilt sie uns für dessen Gegentheil oder für Pantheismus. Das ist die generelle Bestimmung der Philosophie,

nicht etwa der specifische Charakter eines ihrer Systeme. Wenn man sich diese einfache Grundanschauung klar gemacht hat, so ist es unmöglich, daß wir noch ferner unrichtig aufgefaßt werden. Denn der alleinige Sinn, den wir mit dem Worte Pantheismus verbinden, ist so allgemein und umfassend, daß er nothwendig widerspruchlos sein muß. Was ist Gott? Auf diese Frage antwortet die Philosophie oder die rationelle Weltbetrachtung in ihrem obersten Satze: er ist eine ewige Ordnung. Aus rationellen Gründen wird sich Niemand diesem Begriffe widersetzen: ob man aus gemüthlichen Gründen etwas dagegen einwenden könnte? Wenn das menschliche Gemüth eine gemüthvolle Gottheit begehrt, so hat es die Vorstellung einer liebevollen Weltregierung, und was bildet die göttliche Providenz anderes als eine ewige Ordnung der Dinge? Daß Gott äqual ist einer ewigen Ordnung: diesen Sinn des Pantheismus theilt die Philosophie mit der Religion und das Gemüth mit dem Verstande. Jetzt erst entsteht die weitere Frage: was ist diese Ordnung? Worin besteht das göttliche Universum? Auf diese Frage antworten die bestimmten Systeme; in der Lösung dieses Problems trennen sich gemeiniglich Philosophie und Religion, Gemüth und Verstand; hier entzweien sich die Theorien, und daraus entspringen jene Widersprüche, die im Grunde nie den Pantheismus als solchen, sondern nur bestimmte und ausschließlich gefaßte Formen desselben berühren. Die Einen erklären den ewigen Zusammenhang der Dinge für eine rein natürliche, die Anderen für eine rein moralische Weltordnung; jenes System denkt sich die Welt als ein nothwendiges Product materieller Kräfte, dieses dagegen als die freie Schöpfung eines selbstbewußten und persönlichen Geistes. Bei diesem Streite der Systeme ergreifen wir selbst keine Partei, denn wir betrachten sie aus dem Standpunkte der Geschichte und überlassen dieser allein das endgültige Urtheil. Aber es giebt einen Satz, der vor dem Streite der Meinungen

beſteht, und worin alle Syſteme vermöge ihrer rationellen Verfaſſung übereinſtimmen müſſen: das iſt jene Gleichung, welche das göttliche Weſen ägual ſetzt der ewigen Weltordnung. Dieſer Satz charakteriſirt kein Syſtem in ſeiner Eigenthümlichkeit, ſondern die Philoſophie ſelbſt in ihrer Gattung; er begreift alle Philoſophien in ſich, ohne ihrer Mannigfaltigkeit Eintrag zu thun, denn er erlaubt ja für die beſtimmten Begriffe der Weltordnung alle möglichen Werthe. Wir machen uns an einem Beiſpiele deutlich, um die Uebereinſtimmung und zugleich die Verſchiedenheit der Syſteme innerhalb des Pantheismus zu erklären. Der erſte Philoſoph, den die Geſchichte nennt, Thales, erkennt in den Welterſcheinungen einen nothwendigen und einmüthigen Zuſammenhang oder eine göttliche Ordnung: in dieſem Sinne iſt er Pantheiſt. Der letzte Philoſoph, den die Geſchichte noch nicht verlaſſen hat, Hegel, erkennt auch in den Dingen einen ewigen Zuſammenhang oder eine göttliche Ordnung: in dieſem Sinne iſt er ebenfalls Pantheiſt. Aber welcher Abſtand zwiſchen Thales und Hegel! In dem Geiſte des erſten Philoſophen erſcheint die Weltordnung als die Metamorphoſe eines elementaren Stoffes: es iſt das Waſſer, das ſich verwandelt. In dem Geiſte des letzten Philoſophen erſcheint die Weltordnung als die Dialektik der göttlichen Vernunft: es iſt der Geiſt, der ſich entwickelt. So weit das Waſſer vom Geiſte verſchieden iſt, ſo groß iſt die Differenz zwiſchen Thales und Hegel, zwiſchen der erſten und letzten Bildungsſtufe des Pantheismus, und es hat nicht weniger als die ganze Geſchichte der Philoſophie dazu gehört, um in den Grundſätzen der Syſteme aus dem Waſſer Geiſt zu machen.

Es iſt unmöglich, daß eine Erſcheinung ihre Gattung verleugnet, aber es kann der Fall ſein, daß ſie die Anlage derſelben nur mangelhaft ausführt und auf dieſe Weiſe den Typus der Gattung verkümmert. So wird kein philoſophiſches Syſtem

jenen urſprünglichen und generellen Charakter des Pantheismus völlig verlaſſen und gleichſam von ſeinem Genius abfallen können, aber es iſt möglich, daß in manchen Syſtemen die Denkkraft noch nicht ausreicht, um das eingeborene Geſetz zu erfüllen und jenen Gedanken der Einheit zu vollenden. Solche Philoſophien, die einen Begriff anſtreben, den ſie noch nicht erreichen können, und darum gewöhnlich die erſten Bildungen, die Jugendwerke eines philoſophiſchen Zeitalters ausmachen, bleiben im Dualismus ſtehen und übergeben das ungelöſte Problem dem reiferen Geiſte, der ihnen nachfolgt. Diejenigen Erſcheinungen, die ihr Vermögen rein auswirken und den klaren, unverkümmerten Ausdruck ihrer Gattung bilden, nennen wir claſſiſch. Claſſiſch daher ſind ſolche Philoſophien, die den Begriff der Einheit ausdenken und ein reines Vernunftſyſtem zu Stande bringen, worin die Gleichung zwiſchen dem göttlichen Weſen und der Weltordnung klar und beſtimmt vollzogen iſt. Zu dieſen claſſiſchen Philoſophien verhalten ſich die dualiſtiſchen wie die Experimente zum Meiſterſtück, und es giebt immer nur ſehr wenige Meiſterſtücke, während es ſehr viele Experimente giebt.

Der Spinozismus iſt das Meiſterſtück ſeines Zeitalters, die gelungene Philoſophie, worum ſich ſeit Carteſius die Syſteme bemüht haben, und die als ein eminenter Typus den folgenden Syſtemen vorleuchtet. Dieſe Philoſophie iſt vollkommen klar, und da es in ihrem Reiche nirgends ein asylum ignorantiae giebt, ſo bedarf ſie weder der Gefühle noch der Phantaſie für den Cultus eines unbekannten Gottes. Sie iſt der ausgeführte und vollendete Gedanke der Einheit: darum bildet ſie ein reines Vernunftſyſtem, und aus dieſem Grunde iſt die Lehre Spinozas Pantheismus. Denn Philoſophie, Rationalismus, Pantheismus ſind identiſch: die Philoſophie ſagt, es ſoll erkannt werden; der Rationalismus ſagt, es kann nur durch Begriffe erkannt werden; der Pantheismus ſagt, der

begriffene oder erkannte Gott ist eine ewige Ordnung. Damit stimmt der Spinozismus vollkommen überein. Weil er das Wesen Gottes zu erkennen sucht, darum ist er Philosophie; weil er diese Aufklärung durch das rationelle Vermögen der Vernunft und nicht durch die Phantasie vollzieht, oder weil es in seinem Verstande von Gott nur einen klaren Begriff, aber kein klares Bild giebt, darum ist er Rationalismus; weil er die Gottheit gleich setzt dem Wesen der Dinge und diese Gleichung als constantes Princip in allen seinen Begriffen festhält, darum ist er Pantheismus im eminenten Charakter.

So ist der Spinozismus nach seiner Gattung bestimmt: und in diesem Charakter des Pantheismus unterscheidet er sich von den anderen Systemen nur dem Grade, aber nicht dem Wesen nach; er übertrifft sie in Hinsicht der Klarheit, womit er den Gedanken der ewigen Einheit faßt, und in der Kraft, womit er diesen Gedanken vollendet. Damit haben wir den ersten, weitgreifenden Irrthum bloßgestellt, den man gewöhnlich in der Charakteristik des Spinozismus begeht. Man giebt nämlich den Pantheismus für dessen Eigenthümlichkeit aus, und auf diese Weise wird zur Species gemacht, was lediglich dem Genus angehört. Wenn ich von Spinozas Philosophie nur weiß, daß sie Pantheismus ist, so weiß ich davon eben so viel, als wenn ich von Spinoza selbst Nichts weiter erfahre, als daß er ein bedeutender Mensch war. Das ist eben so wenig eine Biographie des Philosophen, als das Wort Pantheismus eine Charakteristik seines Systems. Nur der oberste Satz des Spinozismus wird von jener Bestimmung getroffen, und das ganze übrige System, der eigentliche Genius Spinozas, findet darin keineswegs seinen treffenden Ausdruck. Deus sive substantia: so viel genügt von der Lehre Spinozas, um dieselbe als Pantheismus zu bestimmen. Genügt dieser Satz für das Verständniß des gesammten Systems? Was ist die Substanz, der das göttliche Wesen gleichkommt?

Iſt dieſe Frage bereits beantwortet mit jener erſten und vieldeutigen Formel? Darf die Antwort auf dieſe Frage fehlen in einer gehaltvollen Definition der Lehre Spinozas? Erſt indem die Subſtanz oder das Weſen der Dinge beſtimmt wird, entſcheidet ſich der eigentliche Geiſt des Spinozismus, den die Charakteriſtik vollkommen ignorirt, wenn ſie bei dem Worte Pantheismus ſtehen bleibt. Sie weiß alſo Nichts davon, daß Spinoza die Subſtanz als Natur und die Natur als reine Cauſalität begriffen hat? Erſt in dieſen Begriffen wird Spinoza er ſelbſt; erſt hier bildet ſich jenes ſtarre Syſtem, das einzig in ſeiner Art unter den übrigen daſteht und dem Charakter ſeines Urhebers die volle und ausſchließende Eigenthümlichkeit giebt. In dieſen Begriffen allein liegt der beſtimmte Charakter und das Schickſal Spinozas. Wäre er nur ein oberflächlicher Pantheiſt im unbeſtimmten Sinne des Wortes geweſen und nicht jener ſchroffe, geometriſche Sittenlehrer, der die menſchlichen Gemüthsbewegungen in mathematiſche Formeln faßt, als ob es ſich um Linien, Flächen, Körper handelte, ſo würde man Spinoza nicht wie „einen todten Hund“ begraben haben!

Aber der Irrthum jener Charakteriſtik, die das Weſen des Spinozismus nur an der Oberfläche berührt, fällt auf den Pantheismus ſelbſt zurück und verwirrt dieſen Begriff in der äußerſten Weiſe. Denn ſie identificirt ihn ganz und gar mit der Lehre Spinozas, und nachdem ſie eine ſolche ſchiefe Vorausſetzung gemacht hat, ſo überträgt ſie auf den Pantheismus ohne Umſtände alle Eigenthümlichkeiten der ſpinoziſtiſchen Philoſophie. Der erſten Verwirrung folgt unmittelbar die andere: nachdem der Geſchlechtsname der Philoſophie in den Taufnamen eines beſtimmten Syſtems übergegangen oder die Gattung als Species genommen iſt, ſo muß jetzt umgekehrt die Species für die Gattung, das beſtimmte Syſtem für Pantheismus ſchlechtweg gelten, und alle beſonderen Merkmale der Lehre Spinozas werden gleichſam auf

den Steckbrief des Pantheismus geschrieben. Dieser soll in seiner Grundanschauung das Vermögen der Freiheit und das System der Zwecke, das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit, den Unterschied des Guten und Bösen verneinen, und die spinozistische Philosophie sei in allen diesen Punkten das getreue Abbild des Pantheismus. Eine solche Confusion der Begriffe folgt aus der falschen und erschlichenen Annahme, daß Spinozismus und Pantheismus identisch seien. In Ansehung des Spinozismus ist diese Charakteristik zu weit, darum ist sie *nichtssagend*; in Ansehung des Pantheismus ist sie zu eng, darum wird sie zur *Carricatur*. Im Geheimen hat man sich vom Pantheismus eine begrifflose Vorstellung zurecht gemacht nach dem Vorbilde Spinozas, und öffentlich in den Lehrbüchern wird das umgekehrte Verhältniß zur Schau getragen: der Pantheismus, mit jenen Merkmalen versehen, wird als Original ausgestellt, und die Lehre Spinozas charakterisirt als dessen wohlgetroffene Copie. Was wir über das Verhältniß von Philosophie und Pantheismus früher gesagt und an dieser Stelle mit Beziehung auf *Spinoza* wiederholt haben, stimmt vollkommen überein mit einem alten Geschichtschreiber der Philosophie, der mit chronikalischer Unbefangenheit urtheilt, und den Niemand um dieser Ansicht willen verfolgt hat. *Buhle* nämlich erklärt, nachdem er die Lehre Spinozas vorgetragen: „Es wäre eine sehr unhistorische und zugleich sehr unphilosophische Behauptung, wenn man sagen wollte, daß *Spinoza* der Urheber des *Pantheismus* überhaupt gewesen sei; vielmehr verlieren sich die Spuren dieses Systems in entfernteren und näheren Approximationen in die ältesten Zeiten der Philosophie; und nicht nur die neuere Speculation, sondern auch die philosophische Muse des Alterthums hat mehr als einmal unter verschiedenen Formen den Pantheismus aufgestellt. *Es scheint in der Natur der dogmatisch philosophirenden Vernunft zu liegen, daß sie, wenn sie consequent*

verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskommt. Nur hat kein Philoſoph dieſes Reſultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza." *

2. Naturalismus oder Syſtem der reinen Natur.

Was iſt der Spinozismus in specie? Wenn das allgemeine Weſen dieſer Philoſophie darin beſtand, daß der Gottesbegriff rein rationell gefaßt und durchgeführt oder der ewigen und nothwendigen Weltordnung gleich geſetzt wurde, ſo werden wir in dem Weltbegriffe den näher beſtimmten Charakter des Spinozismus ſuchen müſſen, das erſte Kriterium, worin ſich dieſes Syſtem von anderen unterſcheidet. Die Gottheit iſt gleich dem abſoluten Weſen der Dinge oder der Weltordnung: das bedeutete die Formel Deus sive substantia. Worin beſteht nun die Weltordnung? Mit welchem Principe erſchöpft die Lehre Spinozas das Weſen der Dinge? Das muß ſich aus dem beſtimmten Verhältniſſe erklären, das zu der Subſtanz die menſchliche Vernunft einnimmt. Die Subſtanz oder das Weſen der Dinge iſt die gegebene, von dem menſchlichen Geiſte vollkommen unabhängige Wahrheit, welche von uns nur erkannt werden kann und zugleich nothwendig erkannt werden muß. Sie iſt mithin nur ein Object der Erkenntniß, aber kein Problem des Willens, oder ſie iſt ein rein natürliches, aber kein moraliſches Object, denn die moraliſchen Objecte gebe ich mir ſelbſt, die natürlichen dagegen ſind mir gegeben; jene werden durch mich beſtimmt, während das entgegengeſetzte Verhältniß bei dieſen ſtattfindet. Alles aber, was den Charakter des Gegebenen hat und von uns nicht modificirt, ſondern nur begriffen werden kann, ſind naturgeſetzliche Beſtimmungen. Darum muß

* J. G. Buhle, Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie. VI. 2. Seite 748. 49. § 1013. Vgl. oben Seite 214—220.

Spinoza die Subſtanz oder das Weſen der Dinge als eine rein naturgeſetzliche Ordnung darſtellen, und wenn der erſte Satz ſeines Syſtems substantia sive Deus hieß, ſo muß der zweite Deus sive natura lauten. Substantia sive Deus, ſagte der Pantheiſt Spinoza. Deus sive natura, ſagt der Naturaliſt Spinoza. Naturalismus nämlich iſt jede Philoſophie, welche die Naturgeſetze nicht aus der menſchlichen Vernunft, ſondern die menſchliche Vernunft aus den Naturgeſetzen erklärt: deren Princip nicht der Menſch, ſondern das Weſen der Dinge iſt, welches unabhängig von dem menſchlichen Verſtande exiſtirt und dem Geiſte vorausgeht als die ewige, geſetzgebende Subſtanz. Dieſe Subſtanz, vermöge deren alle Dinge ſind, was iſt ſie anders als Macht? Was kann die erkennbare Macht anders ſein als Natur? Man denke ſich im Sinne der ſpinoziſtiſchen Philoſophie das Weſen der Dinge vollkommen unabhängig vom Menſchen, und zugleich ſtelle man ſich vor, daß dieſes auswärtige Weſen vollkommen erkennbar ſei, alſo nicht etwa in einem asylum ignorantiae, ſondern im wirklichen Zuſammenhange mit dem Menſchen exiſtire, ſo leuchtet ein, daß nur durch den Begriff der Natur jene Subſtanz definirt werden könne. Denn das auswärtige Weſen, das ich erkenne, das zugleich meine Macht und mein Object bildet, iſt allein die Natur. Die Natur war der verborgene Sinn des carteſianiſchen Gottes, ſie iſt der offen erklärte des ſpinoziſtiſchen: Gott iſt die Weltordnung, und die Weltordnung iſt naturgeſetzlich. Damit iſt noch nicht geſagt, worin die Naturgeſetze ſelbſt beſtehen, oder welches Geſetz den natürlichen Zuſammenhang der Dinge bildet. Wir verſtehen zunächſt unter Natur überhaupt die Weltgeſetze, die wir erkennen, aber nicht geben, die wir befolgen und verſtehen, aber nicht machen: eine nothwendige und vernunftgemäße Geſetzgebung, die das Weltall ordnet und in keinem einzelnen Weſen eine beſondere Schöpferkraft weder braucht noch zuläßt.

Der Spinozismus ist das System der reinen Natur, d. h. er begreift die Weltordnung als ein gegebenes Ganzes, das von Ewigkeit her in derselben Gesetzmäßigkeit besteht: er erklärt mithin alle Dinge, die sind, und alle Kräfte, die wirken, die geistigen eben so wie die materiellen, als gegebene und natürliche Thatsachen. In der Lehre Spinozas ist Alles Natur: die Substanz ist die unendliche Natur oder die ursprüngliche und einmüthige Naturmacht, die Attribute sind die ewigen Naturkräfte, die einzelnen Dinge sind die vorübergehenden Naturerscheinungen, die Geister sind die denkenden, die Körper die ausgedehnten Dinge. Wenn daher der Geist mehr ist, wir setzen den Fall, als eine bloße Naturerscheinung, so kann Spinoza den Geist nicht begreifen. Wenn die Erkenntniß mehr ist, als eine natürliche Kraftäußerung oder ein nothwendiger Naturact, so ist Spinozas Philosophie außer Stande, die Erkenntniß zu erklären. Giebt es im menschlichen Wesen ein originales und universelles Weltvermögen, die schöpferische Kraft des Selbstbewußtseins und der Freiheit, so überschreiten diese Kräfte die natürlich gegebene Ordnung der Dinge, sie können daher vom Naturalismus nicht verstanden und müssen folglich von Spinoza verneint werden. Also nicht der Pantheismus, sondern der Naturalismus verneint das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, die Freiheit. Nicht als Pantheist, sondern als Naturalist mußte Spinoza diese Begriffe, die mit der naturgesetzlichen Ordnung nicht übereinstimmen, als confuse Vorstellungen der Imagination betrachten. Denn was sich aus den gegebenen Naturgesetzen nicht erklären läßt, erscheint ihm nothwendig als verworren. Sobald man die Natur zum Principe der Dinge macht, sei es als Stoff oder als Kraft oder als Gesetz, so ist es unmöglich, den freien Geist und seine Schöpfungen zu begreifen, und so lange die Philosophie naturalistisch verfaßt war, hat sie niemals vermocht, den Geist zu erklären: entweder

ſie verneinte ihn als eine Unwahrheit, oder ſie ahnte ihn nur als ein geheimnißvolles Weſen.

Nun iſt bis zur kantiſchen Epoche die geſammte Philoſophie naturaliſtiſch geweſen, und man darf ſich durch die Ausdrücke, welche ſie braucht, nicht irre machen laſſen über den Sinn und Werth ihrer Gedanken. Kein Syſtem vor Kant hat den Geiſt begriffen, obwohl ſie viel von ihm geredet haben. Denn das Weſen des Geiſtes iſt die ſelbſtbewußte und ſchöpferiſche Vernunft, dagegen das Object aller Philoſophien vor Kant iſt die gegebene und ausgemachte Vernunft einer vorhandenen Weltordnung; ſie ſuchen nur die Subſtanz oder das Weſen der Dinge und ſo entdecken ſie nie den Geiſt oder die Schöpfung derſelben. Das Alterthum hat den Geiſt nicht begriffen, ſondern nur empfunden wie ein dämoniſches Weſen, und der Meiſter dieſer Philoſophie, Ariſtoteles, bekannte mit nüchterner Klarheit, daß die ſchöpferiſche Vernunft, der νοῦς ποιητικός, auf eine unbegreifliche Weiſe mit der menſchlichen Seele verbunden ſei. Die dogmatiſche Philoſophie hat den Geiſt nicht begriffen, ſondern vorausgeſetzt als ein unbewieſenes Princip, und der Meiſter dieſer Philoſophie, Spinoza, erklärte die ſchöpferiſche Freiheit für ein Trugbild der menſchlichen Phantaſie.

Darin ſtimmt Spinoza mit Ariſtoteles überein, daß beide die Weltordnung im Geiſte des Naturalismus erklären, daß ſie ſich die Dinge verknüpft denken in einem natürlichen Zuſammenhange, daß in dieſem Zuſammenhange der Menſch nur gelten kann als ein Ding unter Dingen, daß mithin von beiden der Geiſt begriffen werden muß als eine denkende Naturerſcheinung, nicht als das ſchöpferiſche Weltprincip. Das Denken gilt in beiden Syſtemen als eine Kraft, die nothwendig mit der Materie verbunden iſt. Daraus folgt, was den Begriff des Geiſtes oder der Seele betrifft, daß Ariſtoteles und Spinoza in dieſen Hauptpunkten der Pſychologie zuſammentreffen: es giebt keine Geiſter

ohne Körper, und dieſem Körper kann nur dieſer Geiſt angehören.

Worin unterſcheiden ſich Beide, wenn ſie den Begriff des Naturalismus gemein haben und das Ewige als eine gegebene und naturgeſetzliche Ordnung auffaſſen?

3. Dogmatismus oder Syſtem der reinen Cauſalität.

Wie begreift Spinoza das Naturgeſetz des Univerſums, oder in welcher Form denkt er den Zuſammenhang aller Dinge? Denn nur in dieſem Punkte läßt ſich zwiſchen dem Spinozismus und den anderen naturaliſtiſchen Syſtemen das unterſcheidende Kriterium entdecken. Hier vollendet ſich die Charakteriſtik, indem wir direct auf Spinozas ausſchließende Eigenthümlichkeit eingehen. Um dieſe Frage zu löſen, müſſen wir auf das urſprüngliche Verhältniß zurückkommen, welches im Spinozismus die menſchliche Vernunft zu dem Weſen der Dinge einnimmt. Das Erſte war, daß ſie jenes Weſen umfaßte oder vollkommen begriff und aufklärte: dieſes Verhältniß exponirte ſich im Charakter des Rationalismus. Das Zweite war, daß die Subſtanz betrachtet wurde als eine gegebene Ordnung: dieſes Verhältniß exponirte ſich als Naturalismus. Das Dritte iſt, daß die philoſophirende Vernunft jede unmittelbare und innere Beziehung der göttlichen Naturmacht zu dem menſchlichen Weſen aufhebt, daß ſie die menſchlichen Erkenntnißvermögen für den Begriff der Subſtanz vorausſetzt, aber mit dem Weſen derſelben in keiner Weiſe verbindet: dieſes Verhältniß exponirt ſich in dem Charakter des Dogmatismus. Was bedeutet Dogmatismus? Das Weſen der Dinge ſoll erkannt werden in ſeiner Reinheit, ohne jede Beziehung auf ein Anderes, nicht vermiſcht mit irgend einer fremden und äußerlich hinzugefügten Beſtimmung. Die Subſtanz iſt an ſich vollkommen beſtimmt; es giebt in ihrem Weſen nur erfüllte und definitive Geſetze, aber keine Probleme oder Anlagen,

die erſt erfüllt oder realiſirt werden müßten. Die göttliche Naturmacht handelt nicht in der beſchränkten Weiſe der menſchlichen Geiſteskräfte; ſie iſt ohne Verſtand und Willen, ſie trägt ſich nicht mit Plänen oder Ideen: ſie wirkt daher nur nach Gründen, aber nicht nach Zwecken.

Man begreife, daß auf dem Standpunkte des reinen Dogmatismus kein anderer Gottesbegriff möglich iſt. Denn das Object des Dogmatismus iſt die Natur an ſich ohne Beziehung zum Menſchen, die geiſt- und gemüthloſe Natur, das kalte Weſen, das nur die Kraft hat, den Menſchen zu erzeugen, aber keinen Verſtand, um ihn zu bezwecken, und kein Herz, um ihn zu lieben. Wenn man das Weſen der Natur ganz abſtract faßt, ſo daß jede Beziehung zum Menſchen aufgehoben, und alſo im Grunde der Dinge keine Anlage oder urſprüngliche Beſtimmung zur Humanität enthalten iſt, ſo müſſen nothwendig alle zweckthätigen Vermögen, alle typiſchen Kräfte verneint werden. Das iſt der Unterſchied zwiſchen Ariſtoteles und Spinoza. Für Beide ſind die Dinge nothwendige und naturgemäße Bildungen, aber das wirkende Princip iſt bei Ariſtoteles der Zweck, bei Spinoza dagegen die Cauſalität: dort iſt die Energie der Natur typiſche Kraft, die das Formloſe geſtaltet, das Todte belebt, das Lebendige beſeelt, den menſchlichen Körper begeiſtet und ſich auf dieſe Weiſe fortentwickelt zum klaren Denkvermögen; hier iſt die Energie der Natur mechaniſche Kraft, die nie zum Denken kommen würde, wenn ſie nicht ſchon von Ewigkeit her immer gedacht hätte. Nach Ariſtoteles ſind alle Dinge natürliche Entelechien, nach Spinoza dagegen natürliche Effecte.

Das Weltprincip der reinen Cauſalität iſt der dogmatiſchen Philoſophie eigenthümlich, und der folgerichtige Dogmatismus iſt allein in der Lehre Spinozas vollendet. Nur einmal in der Welt iſt das Syſtem der reinen Cauſalität mit ſolcher Klarheit gefaßt, mit ſolcher geometriſchen

Festigkeit ausgeführt worden: daher besteht in diesem Gedanken die Einzigkeit Spinozas. Denn die classische Philosophie des Alterthums und die christliche Theologie des Mittelalters hatten in ihren Systemen den Menschen vor Augen, und sie vermochten es nicht, von der Natur oder von Gott vollkommen den menschlichen Geist zu abstrahiren: jene dachte sich den Menschen als Zweck der Natur, diese als Zweck der göttlichen Vorsehung; Cartesius, der Gründer der dogmatischen Philosophie, suchte den Begriff der reinen Causalität, aber er konnte ihn nicht ausdenken und überlieferte zuletzt den unfertigen Begriff der scholastischen Theologie; Leibnitz, der das System der neuern Weltanschauung unmittelbar nach Spinoza fortbildet, befindet sich bereits auf dem Uebergange aus der dogmatischen zur kritischen Philosophie, er führt den Zweckbegriff von Neuem in die Philosophie ein und giebt ihm neben der Causalität die gleiche Bedeutung in der Erklärung der Dinge; Kant, der Gründer der kritischen Philosophie, erhebt den Zweckbegriff zum Princip der moralischen Weltordnung; Fichte macht die moralische Weltordnung zum Princip der natürlichen; die Identitätsphilosophen endlich lösen den Widerstreit der beiden Principien, indem sie den schöpferischen Geist zugleich als Grund und Zweck des gesammten Universums begreifen.*

So ist unter allen Philosophen Spinoza der einzige, der den Zweckbegriff vollkommen verneint. Er ist der eminente und classische Verstand der dogmatischen Philosophie, weil er das System der Causalität, das in der Anlage des dogmatischen Geistes begründet ist, erfüllt und behauptet im Unterschiede von Cartesius, der dieses System der reinen Causalität nicht erreicht, weil ihn noch scholastische Vorstellungen zurückhalten; im Unterschiede von Leibnitz, der den strengen Charakter der Causa-

* K. Fischer, Logik und Metaphysik, § 99.

litätsphiloſophie überſchreitet, weil er bereits dem kritiſchen Geiſte zuſtrebt. Das iſt Spinozas ausſchließende und grandioſe Eigenthümlichkeit: er iſt der einzige Philoſoph und vielleicht der einzige Menſch geweſen, der in ſeinen Begriffen dem antiken, ſcholaſtiſchen und humaniſtiſchen Geiſte vollkommen fremd war. Er folgte dem nothwendigen Gange ſeiner Gedanken, ſo weit ihn derſelbe auch entfernte von der breiten und ausgetretenen Heerſtraße der Syſteme. Wer ſollte ſich noch wundern, daß dieſer Philoſoph einſam und verlaſſen gelebt hat?*

In Spinozas Lehre iſt Alles Cauſalität: die Subſtanz iſt Urſache, die Attribute ſind Kräfte, die Dinge ſind Wirkungen. Wenn aber die Cauſalität das alleinige Weltprincip bildet, ſo müſſen die Zwecke überhaupt verneint werden, ſowohl in den Dingen als in den Handlungen; alſo giebt es keine äſthetiſche und moraliſche Ideale, weder Schönes noch Häßliches, weder Gutes noch Böſes. Welches Princip entſcheidet nun dieſe Verneinung der Moralbegriffe? Etwa der Pantheismus, dem man ſie gewöhnlich anrechnet, oder der Naturalismus, dem man ſie vielleicht eher zuſchreiben könnte? Aber der Pantheismus ſchließt die Freiheit oder deren moraliſche Unterſchiede nicht aus: das beweiſen die Syſteme der Schelling und Hegel. Und der Naturalismus ſchließt die Zweckbeſtimmung, die äſthetiſchen und ſittlichen Ideale nicht aus: das beweiſen die Syſteme der Ariſtoteles und Leibnitz. Der Grund, warum Spinoza die Moralbegriffe des Guten und Böſen für leere Imaginationen erklärt, liegt nicht darin, daß er Gott gleich ſetzt der Weltordnung, auch nicht darin, daß er die Weltordnung gleich ſetzt der Natur, ſondern darin, daß er die Natur gleich ſetzt der Cauſalität.

Damit möge der Charakter dieſes Syſtems aufgeklärt und die Aufgabe gelöſt ſein, die wir uns vorgenommen hatten, denn

* S. oben Vorleſung 15, Seite 243.

der Begriff des Spinozismus iſt in allen ſeinen Momenten dargeſtellt und mit der Spitze der ſingularen Eigenthümlichkeit vollendet worden. Wir faſſen die Summe der ganzen Charakteriſtik in einen kurzen und endgültigen Ausdruck: der Gott Spinozas oder das einmüthige Princip ſeiner Philoſophie iſt die immanente Cauſalität aller Dinge. Wäre dieſer Gott nicht Cauſalität, ſo wäre der Spinozismus kein dogmatiſches Syſtem. Wäre dieſe Cauſalität nicht immanent, ſo wäre das Syſtem Spinozas nicht rationell. Denn die Urſache der Dinge jenſeits der Welt iſt verborgen und unbegreiflich, wie der Gott des Carteſius. Dieſer Vorſtellung gegenüber können wir dem Genius Spinozas jenes göthe'ſche Wort eingeben, womit der Dichter ſeine poetiſche Gedanken über „Gott und Welt" einleitet:

Was wär' ein Gott, der nur von außen ſtieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in ſich, ſich in Natur zu hegen,
So daß was in ihm lebt und webt und iſt,
Nie ſeine Kraft, nie ſeinen Geiſt vermißt.

Dreißigste Vorlesung.

Die Kritik des Spinozismus.

1) Der Antispinozismus oder die äußeren Widersprüche gegen die Lehre Spinozas. 2) Der innere Widerspruch oder die ursprüngliche Antinomie des Systems. 3) Die Lösung dieses Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Was ist die Lehre Spinozas *an sich*? Diese Frage haben wir beantwortet durch die Darstellung und Charakteristik dieser Philosophie. Jetzt erst, nachdem die Quaestio facti geschlossen und die Sache, wie man zu sagen pflegt, spruchreif geworden ist, läßt sich die letzte Frage aufwerfen: Was ist die Lehre Spinozas *für uns*? Ist sie für uns nur der fremde Charakter, den wir mit Selbstverleugnung dargestellt haben oder die endgültige Wahrheit selbst, die wir mit Ueberzeugung festhalten? Und wenn wir nicht mit dem Systeme übereinstimmen, welchen Grund haben wir, davon abzuweichen? Denn das wissenschaftliche Urtheil darf nicht durch Launen, sondern nur durch Gründe bestimmt werden, und die objective Beschaffenheit der Sache selbst bildet allein das maßgebende Princip wissenschaftlicher Gründe.

Wir werden den Spinozismus beurtheilen nach jenem objectiven Charakter, den die vorigen Untersuchungen dargethan und festgestellt haben. Er ist das *System der reinen Causalität*: so begreifen wir das einfache und bündige Resultat unserer ausführlichen Darstellung. Aus diesem einen Gedanken, wenn man ihn

vollkommen durchdringt, läßt ſich das geſammte Syſtem in allen ſeinen Sätzen ableiten und in ſeinen Lücken ergänzen: nur aus dieſem Geſichtspunkte kann die Lehre Spinozas ſo erklärt werden, daß in der That nicht eine Zeile der Ethik dunkel bleibt. Ohne Zweifel war die abſolute Cauſalität oder das Weltprincip der wirkenden Urſache in Spinozas eigenem Geiſte der erſte Begriff; offenbar iſt in dem Genius dieſes Begriffs das ganze Syſtem gedacht und in der Methode deſſelben dargeſtellt worden. Der Gedanke der Cauſalität bildet die Quelle des Spinozismus, gleichſam das Gewiſſen dieſer Philoſophie, welches mit derſelben Sicherheit ſowohl deren poſitive als negative Entſcheidungen leitet: die folgenden Begriffe, die ſich nothwendig aus jenem Grundſatz ergeben, müſſen als ſecundäre Eigenthümlichkeiten des Syſtems, nicht als deſſen primitive Ausgangspunkte angeſehen werden. So iſt die Identität von Denken und Ausdehnung wohl eine charakteriſtiſche aber keineswegs die urſprüngliche Eigenthümlichkeit des Spinozismus, ſie bildet einen Folgeſatz der Cauſalität, und es wird im Sinne Spinozas nicht erlaubt ſein, die Sache umzukehren und die Cauſalität abzuleiten aus dem Verhältniſſe der Attribute, als ob hier der urſprüngliche Gedanke des Syſtems enthalten wäre. Denn die Cauſalität iſt eine urſprüngliche Definition, und das Verhältniß der Attribute iſt ein abgeleiteter Lehrſatz. Die Definition der Cauſalität iſt das erſte Wort, welches die Ethik ausſpricht, das Verhältniß der Atribute folgt erſt in den ſpäteren Sätzen. Und es begreift ſich leicht, wenn im Principe das Weltgeſetz der Cauſalität feſtſteht, daß die urſprünglichen Weltkräfte oder Attribute zugleich einmüthig und von einander unabhängig wirken müſſen. Wären ſie nicht einmüthig, ſo gäbe es keinen wirklichen Weltzuſammenhang, keine abſolute Einheit der Dinge, alſo auch kein rationelles Princip. Wo bliebe die Philoſophie? Wären ſie nicht unabhängig, ſo wäre ein Attribut die Folge des andern, ſo müßte

entweder die Ausdehnung aus dem Denken oder umgekehrt das Denken aus der Materie hervorgehen, dann wäre der Geist entweder der Grund oder die Folge des Körpers. Wenn das Denken von der Materie hervorgebracht wird, so muß es offenbar in der Materie präformirt sein, und ebenso muß die ausgedehnte Substanz im Denken präformirt oder idealiter enthalten sein, wenn sie daraus entspringt. Aber jede Präformation ist ein Object, das erst als Anlage existirt und als Wirklichkeit existiren soll, also eine zu realisirende Bestimmung oder eine zu lösende Aufgabe. Alle Dinge, welche nicht sind, sondern sein sollen, erklären sich als Zwecke, entweder als natürliche Anlagen oder als bewußte Ideen, entweder als bewußtlose Absichten der Natur oder als ausgedachte Pläne des Verstandes. Wenn daher die verschiedenen Attribute in einem unmittelbaren Nexus verknüpft wären, so daß aus dem einen das andere hervorginge, so müßte man diesen Zusammenhang nothwendig durch den Zweckbegriff denken. Wo bliebe die reine Causalität?

Wir sind diesem Punkte unser aufmerksames Interesse schuldig, denn seit dem scharfsinnigen Vortrage Trendelenburgs „über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" läßt sich die Streitfrage denken, ob die Causalität oder das Verhältniß der Attribute die ursprüngliche Eigenthümlichkeit im Spinozismus ausmacht.* In jener Abhandlung nämlich wird das Verhältniß der Attribute an die Spitze des Systems gestellt, die ursprüngliche Einheit von Denken und Ausdehnung gilt als das originelle Princip, worin sich diese Philosophie von den anderen unterscheidet, und von hier aus wird das gesammte System in seinen Haupttheilen beleuchtet. So nimmt der Gedankengang des Spinozismus folgende Wen-

* Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, vorgetragen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften von Adolf Trendelenburg.

dung: zuerſt wird die Identität von Denken und Ausdehnung behauptet, und dann wird gezeigt, daß innerhalb derſelben die beiden Attribute unabhängig von einander wirken. Daraus folgt, daß weder das Denken die Ausdehnung noch umgekehrt dieſe das Denken begründen könne. Wenn die körperlichen Dinge durch Ideen erzeugt wären, ſo müßten ſie zweckmäßig gebildet ſein und das Syſtem ihrer Erklärung wäre die Teleologie. Wenn das Denken durch die Materie erzeugt wäre, ſo müßte der Geiſt ein körperlicher Effect ſein und die Betrachtungsweiſe der Dinge wäre dann rein materialiſtiſch. Spinozas Syſtem iſt weder Teleologie noch Materialismus: es erhebt ſich über den Gegenſatz dieſer Weltanſichten, der alle früheren Syſteme beherrſchte und bildet auf dieſe Weiſe ſeinen vollkommen ſelbſtändigen und originellen Standpunkt. Hier erklärt ſich, wie Trendelenburg dazu gekommen iſt, den Grundgedanken Spinozas in dem Verhältniſſe der Attribute zu finden: er ſuchte offenbar unter den Sätzen der Ethik diejenige Formel, die am unzweideutigſten den Begriff ausdrückt, den er ſelbſt für das eigenthümliche Fundament des Spinozismus anſieht. Es ſteht ihm feſt, daß in der Erklärung der Dinge eben ſo ſehr die Teleologie als der Materialismus von jenem Syſteme verneint wird, daß dieſe Negation in beiden Beziehungen dem Spinozismus nicht zufällig, ſondern weſentlich angehört oder auf den Grundſätzen deſſelben beruht. Laſſen wir den Gegenſatz von Teleologie und Materialismus zunächſt gelten, ſo müſſen wir darin mit Trendelenburg übereinſtimmen, daß Spinozas Lehre beiden zuwiderläuft. Jetzt entſteht natürlich die Frage: welcher Satz in der Lehre Spinozas verneint zugleich beide Syſteme? Dieſe Formel muß an die Spitze des Syſtems treten, wenn ſie auch die Ethik ſelbſt unter ihren Folgeſätzen aufführt. Die Cauſalität, der eigentliche Hauptbegriff und die erſte Erklärung des Spinozismus, erfüllt die Forderung nicht, die an das Programm dieſer Philoſophie geſtellt wird, denn ſie iſt

zwar dem Zweckbegriff entgegengesetzt, aber einverstanden mit dem Materialismus. Es hieße Spinoza für einen Materialisten ausgeben, wenn man das Princip der wirkenden Ursache für den Grundgedanken seines Systems halten wollte. Um den Zweckbegriff im Principe zu verneinen, muß jede idealistische Erklärung der Körper aufgehoben, und die Materie vom Denken unterschieden werden als ein selbständiges und rein aus sich selbst wirkendes Vermögen. Um den Materialismus im Principe zu verneinen, muß jede realistische Erklärung der Ideen aufgehoben, und das Denken von der Ausdehnung unterschieden werden als eine ursprüngliche und rein auf sich selbst beruhende Kraft. Diese doppelte Erklärung giebt der Spinozismus, indem er das Verhältniß von Denken und Ausdehnung entscheidet, und darum bildet nach Trendelenburg dieser Satz den Grundgedanken des Systems.

Indessen müssen hierbei gewisse Voraussetzungen gelten, von denen unmittelbar die Ansicht Trendelenburgs abhängt, und die wir bei näherer Prüfung nicht werden einräumen können. Zuerst nemlich müßte man annehmen, daß Spinoza selbst jenen Gegensatz von Teleologie und Materialismus vor Augen hatte, wenn er in dem ursprünglichen Gedanken seines Systems gerade diese Extreme vermeiden oder vermitteln wollte. Sodann müßte man zugeben, daß Causalität und Materialismus identisch seien, und daß auch Spinoza mit diesem Satz übereinstimmte, wenn er ein anderes Princip, als die Causalität, nöthig hatte gegen den Materialismus. Allein der logische Gegensatz des Zwecks und der wirkenden Ursache ist in dem Bewußtsein der früheren Philosophie keineswegs so offen und deutlich ausgesprochen, daß er dem Geiste Spinozas unmittelbar auffallen konnte. Die Philosophie vor Cartesius hat den Zweckbegriff zu ihrem fast ausschließlichen Principe: seit Sokrates wenigstens ist sie diesem Begriffe gefolgt, und die größten Gegensätze, die vor Cartesius existiren, Aristo-

teles und Auguſtin, ſtimmen darin überein, daß ihre Weltanſchauung im Geiſte der Teleologie verfaßt iſt. Wo ſind die Documente des Materialismus? Man muß ſie vor Sokrates ſuchen, und die dürftigen Zeugniſſe, die man dafür aufbringen kann, beſchränken ſich faſt allein auf die fragmentariſche Philoſophie der Atomiſten, die man ſo hoch gewiß nicht anſchlagen darf, daß ſie den ebenbürtigen Gegenſatz bilde gegen die geſammte Philoſophie von Sokrates bis an die Schwelle des Spinozismus. Wenn man die Philoſophie vor Carteſius betrachtet, welcher Gegenſatz ſpringt hier mehr in die Augen und muß nothwendig eher bemerkt werden: Materialismus und Teleologie oder Alterthum und chriſtliche Theologie? Welcher Gegenſatz iſt mächtiger unter den Philoſophen, die Spinoza vorausgehen: Democritus und Plato oder Ariſtoteles und Auguſtin? Alſo auch angenommen, daß in der That die Antitheſe zwiſchen Teleologie und Materialismus vor Spinoza gegeben war, ſo wie ſie Trendelenburg behauptet, ſo konnte ſie dem Bewußtſein jenes Philoſophen unmöglich als der hauptſächliche und charakteriſtiſche Gegenſatz der philoſophiſchen Syſteme erſcheinen. Denn wie ſollte in den Horizont des Spinozismus ein Gegenſatz fallen, der ſchon vor Plato entſchieden war? Aber es ſcheint uns, daß in der Philoſophie vor Carteſius überhaupt jener Materialismus nicht exiſtirt hat, welcher dem Zweckbegriffe gegenübertritt, denn die vorſokratiſchen Syſteme, die ihn darſtellen ſollen, kannten noch nicht die Idee des Zwecks, darum konnten ſie auch die Teleologie nicht verneinen, alſo den Materialismus nicht bilden, der nur möglich iſt in dieſem bewußten Gegenſatze. Die logiſche Antitheſe, welche Trendelenburg in dem Gegenſatz von Materialismus und Teleologie begreift, kann erſt nach Spinoza auftreten, und es ſind ſpätere Philoſophen geweſen, die ſich um die Verſöhnung derſelben bemüht haben. In Spinozas eigenem Verſtande möge die Cauſalität dem Zweckbegriff auf das ſchroffſte entgegengeſetzt, aber

niemals mit dem Materialismus identificirt werden, denn das System der wirkenden Ursachen ist nicht ohne Weiteres Materialismus. Es wäre der Fall, wenn das Wesen der Dinge allein in der Ausdehnung bestände, aber wenn es eine ursprüngliche von der Materie unabhängige Denkkraft giebt, wie Spinoza voraussetzt, so giebt es auch eine denkende Causalität, die man mechanisch, aber unmöglich materiell nennen kann.

Auch sind wir nicht einverstanden mit dem Gesichtspunkt, unter dem Trendelenburgs gelehrte und einsichtsvolle Schrift die verschiedenen Standpunkte der Philosophie auffaßt. Sie betrachtet nämlich als den höchsten Gegensatz, der in den Dingen existirt, die blinde Kraft und den bewußten Gedanken; da nun die Philosophie überhaupt die Einheit der Dinge zu ihrem Problem hat, so muß sie das Verhältniß zwischen Kraft und Gedanke begreifen. Die möglichen Exponenten dieses Verhältnisses sind die möglichen Standpunkte der Philosophie. Nun giebt es, um das fragliche Verhältniß auseinanderzusetzen, folgende drei Bestimmungen: entweder ist die Kraft oder der Gedanke oder die Einheit beider das ursprüngliche Wesen. Die erste Bestimmung entscheidet der Materialismus, die zweite die Teleologie, die dritte Spinoza. Hier ist, wenn wir nicht irren, ein Paralogismus begangen worden. Eingeführt nämlich wird der Gegensatz unter der Form der blinden Kraft und des bewußten Gedankens; dann gilt dasselbe Verhältniß ohne den spezifischen Zusatz zwischen Kraft und Gedanke schlechthin. Blinde Kraft und bewußter Gedanke sind einander allerdings entgegengesetzt: nicht weil die eine Kraft und der andere Gedanke, sondern weil jene blind und dieser bewußt ist. Kraft und Gedanke schlechthin bilden keine Gegensätze. Wenn man sie als solche behandelt, so macht man die stille Voraussetzung, daß die Kraft identisch ist mit dem blinden, bewußtlosen Wesen, daß es nur materielle Kräfte giebt, daß der Begriff der Kraft zusammenfällt

mit dem der Materie und darum die Cauſalität eines iſt mit dem Principe des Materialismus. Auf dieſer Annahme allein beruht Trendelenburgs Grundanſchauung des Spinozismus: alſo hängt ſie von der Vorausſetzung ab, daß *Kraft* und *blinde Kraft* oder *Ausdehnung* einen und denſelben Begriff bilden. Wie verhält ſich dazu der Spinozismus? Hier iſt *Denken und Ausdehnung identiſch im Begriffe der Kraft*, und man kann im Verſtande Spinozas nicht ſagen, daß Denken und Kraft identiſch ſeien im Begriffe der Subſtanz. Das wäre nicht eine Syntheſe verſchiedener, ſondern nur eine Analyſe deſſelben Begriffs, denn das Denken iſt eben ſo gut Kraft oder unendliches Vermögen als die Ausdehnung. Hätte Trendelenburg die Kraft nicht mit der blinden Kraft oder der Materie identificirt, ſo würde er die Cauſalität nicht gleichgeſetzt haben dem Materialismus, ſo hätte er für den Grundgedanken Spinozas keine andere Erklärung bedurft, als den Begriff der wirkenden Urſache. Wenn wir aber mit Trendelenburg unter Kraft die blinde Kraft oder die Ausdehnung verſtehen, ſo kann das Verhältniß zwiſchen Gedanke und Kraft erſt dann von der Philoſophie unterſucht und begriffen werden, nachdem der Gegenſatz beider entdeckt iſt. Dieſe Entdeckung macht Carteſius: die früheren Syſteme kennen weder den Dualismus zwiſchen Denken und Ausdehnung noch den der Teleologie und des Materialismus. Darum eignet ſich das Problem, welches Trendelenburg der Philoſophie überhaupt ſtellt, nur für den dogmatiſchen Zeitraum von Carteſius bis Kant. Der Gegenſatz von Denken und Ausdehnung (Gedanke und Kraft) geht hervor aus der Philoſophie des Carteſius und wird verſöhnt durch die Lehre Spinozas. Der Gegenſatz der causae finales und causae efficientes, des Zweckbegriffs und der Cauſalität (Teleologie und Materialismus), geht hervor aus dem Spinozismus und die Verſöhnung *dieſes* Gegenſatzes wird zum erſten Male verſucht von *Leibnitz*.

Dieſe Auseinanderſetzung war nöthig, um die Charakteriſtik, die wir vom Spinozismus gegeben haben, gegen einen ebenſo lehrreichen als bedeutenden Einwurf zu ſichern.

1. Der Antiſpinozismus oder die äußeren Widerſprüche gegen die Lehre Spinozas.

Was wird nun aus dem Geſichtspunkte der Kritik über Spinozas Philoſophie geſagt werden können, wenn es feſtſteht, daß ſie das Vernunftſyſtem der reinen Cauſalität bildet? Man muß hier die Gegner wohl unterſcheiden von den eigentlichen Kritikern. Unter den Gegnern verſtehe ich diejenigen, die wegen ihrer eigenen Verfaſſung mit dem Syſteme nicht übereinſtimmen; die wahren Kritiker beſtimmen ihr Urtheil nur durch den Begriff des Objects, und wenn ſie mit dieſem nicht übereinſtimmen, ſo liegt der Grund nicht in ihrer, ſondern in ſeiner Verfaſſung. Wenn der Grund, warum ich einer Sache widerſpreche, in mir liegt, ſo bin ich ihr Gegner; wenn dieſer Grund in der Sache ſelbſt enthalten iſt, ſo bin ich ihr Kritiker. Die Urtheile, welche die Gegner vorbringen, ſind darum äußere Widerſprüche, während das Urtheil, welches der Kritiker bildet, den innern Widerſpruch aufklärt, der aus dem Objecte ſelbſt hervorgeht.

Gewöhnliche Werke, welche die mittlere Geiſteshöhe nicht überſteigen, haben immer mehr Kritiker, als Gegner. Denn die Meiſten befreunden ſich gern mit dem Gewöhnlichen, weil es ihnen verwandt iſt, und darum vermögen ſie leicht und ſicher darüber zu urtheilen. Ungewöhnliche Werke dagegen, die aus der Kraft des menſchlichen Genius erzeugt ſind, werden immer mehr Gegner als Kritiker finden; ſie theilen das Loos aller eminenten Charaktere, daß ſie mehr bekämpft als verſtanden werden. Wir wollen hier die Gegner des ungewöhnlichen Geiſtes nicht etwa unter dem elegiſchen Geſichtspunkte anſehen, als ob es die gemeine Leidenſchaft ſei, welche die Meiſten gegen das menſchlich Große aufbringt,

ſondern das Verhältniß läßt ſich aus pſychologiſchen Gründen einfacher und beſſer erklären. Auf der einen Seite nemlich iſt alle wahre Erkenntniß ſchwer, und namentlich das bedeutende Object, wenn es durchdrungen werden ſoll, fordert eine Selbſtverleugnung, wozu nur ſeltene Gemüther das Talent und die Kraft beſitzen. Auf der andern Seite verſchulden die eminenten Erſcheinungen ſelbſt den inſtinktiven Widerſpruchsgeiſt, der gegen ſie auftritt. Sie haben zunächſt nicht blos für das gewöhnliche, ſondern für das menſchliche Gemüth überhaupt etwas Unheimliches, denn ſie verletzen faſt immer das Totalgefühl der Humanität, weil ſie mit ausſchließender Energie eine beſtimmte Geiſteskraft anſpannen und den anderen gegenüber zu einſeitiger Geltung bringen. Auf dieſe Weiſe ſtören ſie den natürlichen Einklang der menſchlichen Gemüthskräfte, und die verletzte Humanität bildet gegen die ſchroffe Größe jener Charaktere ein äſthetiſches Widerſtreben, das in Wahrheit begründet iſt, wenn ihm auch das klare Bewußtſein ſeiner Gründe ſelbſt mangelt.

So erklären ſich aus der eigenthümlichen Verfaſſung des Spinozismus die vielen und bedeutenden Antipathien, welche dieſes Syſtem gegen ſich aufbrachte. Wir reden hier nur von den bedeutenden, nemlich von jenen Gegnern, die vermöge ihrer Natur lebhaft und energiſch empfinden, was dem Spinozismus vermöge der ſeinigen abgeht. Die bedeutenden Gegner verſtehen, was Spinoza gedacht, und fühlen zugleich die Wahrheit deſſen, was er verneint hat: ſo vereinigen ſich aus verſchiedenen Gemüthsbedürfniſſen ganz heterogene und einander entgegengeſetzte Neigungen zu einem gemeinſchaftlichen Antiſpinozismus, der in allen Punkten die Partei deſſen ergreift, was die Lehre Spinozas für ungültig und weſenlos erklärt. Die ſpinoziſtiſche Philoſophie war das Syſtem der reinen Vernunft, der reinen Natur, der reinen Cauſalität. Als Rationalismus bejahte ſie nur die klaren Begriffe und verneinte Alles Irrationale, das unbegreif-

liche Object und die unklare oder ſinnliche Erkenntniß. Als Naturalismus bejahte ſie die gegebene Natur und verneinte den ſchöpferiſchen Geiſt. Als Dogmatismus bejahte ſie die natürliche Cauſalität und verneinte die moraliſche Freiheit. Was wird demnach der Antiſpinozismus behaupten? Die irrationale Wahrheit, den ſchöpferiſchen Geiſt, die moraliſchen Ideale. Dieſe Begriffe werden dem Spinozismus gegenüber nicht auf Beweiſe, ſondern auf Gefühle gegründet, ſie werden gemüthlich oder pathetiſch geltend gemacht und in der Weiſe unmittelbarer Gewißheit hingeſtellt werden als offenbarte oder angeborene Wahrheiten. Das Irrationale flüchtet ſich in die Myſtik des Gefühls und der Sinnlichkeit; die Schöpfung behauptet ſich als ſupranaturale oder poſitive Offenbarung; die Moral erklärt ſich für angeborenen Inſtinct oder für ein natürliches Axiom des geſunden Menſchenverſtandes. So bildet der Antiſpinozismus ſeine verſchiedenen Standpunkte in den entgegengeſetzten Formen myſtiſchen Gefühls und platten Verſtandes, ſupranaturaler Offenbarung und natürlicher Sinnlichkeit. Die Wahrheit iſt irrational, was heißt das? Sie kann nicht durch logiſche Begriffe erkannt werden: in dieſem Hauptſatze des Antiſpinozismus vereinigen ſich Jacobi, Feuerbach und Schelling. Der erſte behauptet gegen Spinoza die irrationale Gottheit; der andere die irrationale Erkenntniß; der dritte die irrationale Schöpfung. Jacobi erklärt, das wahre Object oder Gott könne nicht gedacht, ſondern nur gefühlt werden. Feuerbach erklärt, das wahre Erkenntnißvermögen ſei nicht der Intellectus, ſondern die Imagination, nicht der logiſche, ſondern der ſinnliche Verſtand, und Spinoza verfehle eben deßhalb die Wahrheit, die er ſuche, weil er die Natur nicht ſinnlich, ſondern logiſch betrachte. Schelling, der auf ſeinem erſten Standpunkte dem Spinozismus verwandt war und lediglich den Coincidenzpunkt der Weltgegenſätze im Auge behielt, erklärt auf ſeinem letzten Standpunkte die Unfähigkeit der rationellen

Weltbetrachtung überhaupt, die ſich im Spinozismus prototypiſch darſtelle. Denn die wirkliche Wahrheit der Dinge beſtehe nicht, wie ſich der Rationalismus überrede, in nothwendigen Geſetzen, ſondern in einem göttlichen und freien Schöpfungsacte, den vermöge ihrer Natur die denkende Vernunft niemals begreifen könne.

Spinoza behauptet die volle Erkenntniß der Wahrheit. Dem widerſprechen Skepſis und Myſtik: jene hält die Erkenntniß für unmöglich, dieſe hält die Wahrheit für geheimnißvoll. Die Skepſis bekämpft den Spinozismus in Pierre Bayle, die Myſtik in Pascal, Jacobi und Schelling.

Spinoza behauptet die Erkenntniß der Wahrheit durch den reinen Verſtand oder das klare Denken. Dem widerſpricht die Gefühlsphiloſophie und der Senſualismus: jene erklärt das dunkle Gefühl, dieſer die natürliche Sinnlichkeit des Menſchen für das wahre Erkenntnißvermögen. Die Gefühlsphiloſophie bekämpft den Spinozismus in Jacobi, der Senſualismus in Feuerbach.

Spinoza behauptet als das göttliche Weltgeſetz die reine Cauſalität. Dem widerſpricht der Glaube an die moraliſchen Zwecke der Natur und an die natürliche Moral des Menſchen: der Deismus eines Rouſſeau, die natürliche Theologie eines Mendelsſohn und Reimarus, zuletzt der geſunde Menſchenverſtand, in deſſen Namen alle diejenigen philoſophiren, denen das Talent und die Bildung der Philoſophie abgeht.

Es heißt den Spinozismus weder widerlegen noch beurtheilen, wenn man die Philoſophie durch die Myſtik, den Verſtand durch das Gefühl oder die ſinnliche Empfindung, das Naturgeſetz der reinen Cauſalität durch auswärtige Moralbegriffe zu verdrängen ſucht. Gegen das Syſtem ſelbſt wird damit nichts ausgerichtet, wenn ihm von vielen Seiten die Geſinnungen Andersdenkender widerſprechen. Es ſoll der Fall ſein, daß die Philoſophie Spinozas das menſchliche Gemüth nicht befriedigt, daß dieſes im

Vollgefühle der Humanität eine andere Wahrheit, eine andere Erkenntniß, eine andere Weltordnung begehrt, als ihm jene Philoſophie bietet. Aber was helfen Gemüthsbedürfniſſe gegen Beweiſe? Was wollen Gefühle gegen Grundſätze? Principien können nur durch Principien, Beweiſe nur durch Gegenbeweiſe wirklich entkräftet werden. Ich begreife recht gut die pſychologiſchen Gründe, aus denen jene Gegenſätze entſtanden ſind, die den Spinozismus bekämpfen, ſie erſcheinen mir als bedeutſame Einwürfe, aber weil ſie der rationellen Unterſtützung entbehren, ſei es aus Abſicht oder aus Ohnmacht, ſo kann ich ſie nicht für Spinozas ebenbürtige Gegner halten. Wenn in der Humanität Anlagen und Kräfte enthalten ſind, welche Spinoza weder begreift noch befriedigt, ſo ſind damit die natürlichen Gründe gegeben, woraus jene Gegenſätze hervorgehen. Freilich iſt ein philoſophiſches Syſtem ſelbſt in der höchſten Vollendung nicht der geſättigte Ausdruck des ganzen menſchlichen Weſens, denn die Humanität iſt mehr als bloße Erkenntniß. Folgt daraus, daß der Verſtand verdrängt werden müſſe durch das Gefühl, oder die Philoſophie durch die Myſtik? Freilich iſt der logiſche Verſtand ſelbſt in ſeiner vollen Klarheit nicht der Geſammtausdruck alles menſchlichen Wiſſens, denn die Erkenntniß iſt mehr, als abſtractes Denken. Folgt daraus, daß der Verſtand verdrängt werden müſſe durch das ſinnliche Erkenntnißvermögen, oder die Metaphyſik durch den Senſualismus?

Die Philoſophie iſt nicht die volle Humanität, das reine Verſtandesſyſtem iſt nicht die volle Erkenntniß. Darum bedürfen beide der naturgemäßen Ergänzung, und dieſes Bedürfniß wird um ſo fühlbarer, je excluſiver die ſpeculative Erkenntniß und das abſtracte Denken dem menſchlichen Leben gegenüber treten. Die Philoſophie muß ergänzt werden durch die Religion, denn die ewigen Begriffe bedürfen der ewigen Gefühle, um lebendige Wahrheiten zu werden. Die Verſtandeserkenntniß muß ergänzt werden durch Sinnlichkeit und Phantaſie, denn nur im farbigen

Lichte erscheint das wahre Bild des Universums. Aber man ergänzt die menschlichen Vermögen nicht, wenn man sie einander entgegensetzt; man verfehlt die harmonisch gestimmte Humanität, wenn man ein Extrem gegen das andere aufbietet, und jenes Bedürfniß, welches in Jacobi das Gefühl gegen die Philosophie, in Feuerbach die Sinnlichkeit gegen den abstracten Verstand entzündet, wird in der That nicht befriedigt, weder bei jenem durch die Mystik noch bei diesem durch den Materialismus. Die Mystik ist nicht das befriedigte, sondern nur das entzündete Gefühl, und ebenso ist der Materialismus nicht die befriedigte, sondern nur die entzündete Sinnlichkeit. Diese Aufregungen haben etwas Krankhaftes und verrathen uns deutlich den pathologischen Ursprung, woraus sie erklärt wurden. Wir begegnen öfters in den Entwickelungskrisen der Philosophie, die den großen Epochen vorangehen oder nachfolgen, solchen pathologischen Charakteren, die mit sich selbst in den sonderbaren Contrast gerathen, daß sie aus dem tief gefühlten Bedürfnisse nach Ergänzung der Menschennatur einen Theil derselben ergreifen, der eben im Augenblicke der bedürftigste ist, und dieses Bruchstück nun mit leidenschaftlicher Verblendung für das Ganze ausgeben. Aus dem ursprünglich ästhetischen Verlangen nach der vollen Harmonie des ganzen menschlichen Wesens überspannen sie hastig eine Saite desselben, und sie berauschen sich so an ihren Mißtönen, daß sie zuletzt den Sinn für die Musik verlieren. Namentlich ist die Philosophie unserer Tage bewegt und verwirrt von einer Menge solcher Contraste. Nie hat man sich eifriger bemüht um den vollen Begriff des menschlichen Wesens, und nie ist dieser Begriff mehr zerstückelt und die Extreme desselben mehr übertrieben worden, als in den überspannten Theorieen heutiger Mystiker und Materialisten. Die abstracte Philosophie, so beginnt man, stillt den menschlichen Wissensdurst nicht mit ihren reinen Begriffen; sie läßt die sinnliche Anschauung leer und giebt uns ein Schema,

wenn wir ein Bild ſuchen. Die Sinnlichkeit, ſo fährt man fort, muß daher in Einklang geſetzt werden mit dem logiſchen Verſtande. Die wahre und naturgemäße Philoſophie, ſo ſchließt man, beſteht alſo nur in der ſinnlichen Empfindung! Aus dem Durſte folgt, daß ich ihn ſtille, und im Augenblicke, wo dieſes Bedürfniß mich ſchmerzt, iſt ein Trank meine höchſte Erquickung. Soll nun deshalb die Poeſie bloß Trinklieder dichten? Dieſes Verlangen wäre ebenſo überſpannt und kindiſch, als wenn man aus dem Triebe nach ſinnlicher Anſchauung begehrt, daß die Philoſophie nur ſenſualiſtiſch ſein dürfe. So wenig die Trinklieder den Durſtigen erquicken, eben ſo wenig befriedigt der Senſualismus die Begierde der ſinnlichen Anſchauung!

Die Bedürfniſſe der Menſchennatur ſind berechtigt, aber ſie müſſen erſt durch Begriffe klar und deutlich gemacht ſein, bevor ſie philoſophiſchen Syſtemen entgegengeſetzt werden dürfen. Die logiſche Weltbetrachtung iſt ſchon durch ihre Form geſchützt gegen die nur gemüthlich begründeten Einwürfe; darum wird der Spinozismus nicht getroffen von den äußeren Widerſprüchen ſeiner pathologiſchen Gegner. In jedem Kampfe beweiſt ſich die größere Macht durch die ruhige Haltung: das iſt der Triumph, den Spinoza voraus hat über die ſtürmiſchen Angriffe, die von Außen auf ſeine Lehre gemacht werden.

2. Der innere Widerſpruch oder die urſprüngliche Antinomie des Syſtems.

Der Spinozismus iſt eine gemüthloſe Philoſophie: in dieſem Satze werden ſich wohl alle die Einwände vereinigen laſſen, welche die Gegner vorbrachten. Sie fühlen, daß in dem menſchlichen Gemüthe mehr enthalten iſt, als in der Lehre Spinozas; wenn ſie ſich dieſes Gefühl klar machen wollten, ſo würden ſie ſagen, daß nicht alle Thatſachen des menſchlichen Gemüths von Spinoza begriffen werden, oder daß die Principien ſeiner Philo-

ſophie noch nicht die Fähigkeit haben, das gemüthlich erfüllte Menſchenleben ganz zu erklären. So würden ſie mit dem Worte gemüthlos nicht einen Mangel des Gemüths, ſondern einen Mangel des Verſtandes oder der Begriffe bezeichnen, wie man etwa ſolche Begriffe leblos nennen kann, die nicht im Stande ſind, das Lebendige zu erklären. Eine Philoſophie, welche das menſchliche Gemüth in ſeinem religiöſen und moraliſchen Leben vollkommen begriffe, wäre offenbar reicher als die Lehre Spinozas, aber man wird nicht ſagen, daß ſie darum gemüthvoller wäre. Denn die Begriffe an ſich betrachtet ſind weder gemüthlich noch gemüthlos, weder religiös noch atheiſtiſch; ſie ſind Gattungen, aber nicht Individuen, und darum ſind ſie frei von den Gegenſätzen des menſchlichen Pathos. Gemüthlich und gemüthlos ſind, wie religiös und atheiſtiſch, Zuſtände des individuellen Lebens, aber nicht Eigenſchaften allgemeiner Begriffe und darum niemals Prädicate philoſophiſcher Lehren. Hierher gehört jener unverſtändige Vorwurf, den Viele dem Spinozismus in Anſehung der Moralität gemacht haben, daß nämlich dieſes Syſtem unmoraliſch ſei, weil es die Moralbegriffe aufhebe und die Unterſcheidung des Guten und Böſen nicht für göttliche Weisheit halte, ſondern für eine weſenloſe Einbildung des unklaren Verſtandes. Aber die Philoſophie Spinozas iſt das Syſtem der reinen Natur und begreift daher nichts als die natürliche Nothwendigkeit. Iſt nun die Natur ein moraliſches Weſen? Kann ſie ein unmoraliſches ſein? Ein Syſtem, welches nur die Natur begreift, iſt kein Moralſyſtem; iſt es darum unmoraliſch? Von der Natur erwartet Niemand moraliſche Handlungen. Läßt ſich von einem Syſteme fordern, daß es die Geſetze des moraliſchen Lebens erkläre, wenn dieſes Syſtem vermöge ſeiner Beſchaffenheit nur begreift, was aus dem Weſen der Natur folgt? Es hieße Kürbiſſe von der Eiche verlangen, wenn man vom Spinozismus Moralbegriffe erwarten wollte; man kann ſolche Begriffe bei ihm

nicht vermiſſen, weil man ſie hier nicht ſuchen kann, alſo darf man dem Syſteme nicht vorwerfen, daß ſie fehlen. Will man die auswärtigen Begriffe der Moral auf den Spinozismus anwenden, ſo möge man ſagen: Spinoza war kein Moraliſt. Aber was will das heißen? Er war nicht das, was er ſeiner Natur nicht ſein konnte: damit iſt Spinozas Geiſt ebenſo wenig getroffen, als wenn man von Schiller urtheilen wollte, dieſer Poet war nicht muſikaliſch.

Welches auch die Mängel ſind in der Philoſophie Spinozas, ſo müſſen ſie aus der Natur des Syſtems begriffen und nicht von Außen demſelben vorgeworfen werden. Die Frage der Kritik heißt daher: ſind die Begriffe Spinozas mangelhaft, oder giebt es in dem Syſteme ſelbſt einen logiſchen Widerſpruch? Mangelhaft iſt ein Begriff, wenn er nicht vollkommen erklärt, was in ihm enthalten iſt. Mangelhaft iſt ein Syſtem, wenn es ſich ſelbſt nicht vollkommen begründet oder wenn es nicht ganz conſequent iſt. Die Fehler eines Kunſtwerkes dürfen nur in der äſthetiſchen Form, die Fehler einer Rechnung nur in Zahlen, die eines Syſtems nur in Begriffen geſucht werden. Was in einem Kunſtwerke die Poeſie und in einer Rechnung die Combination iſt, das iſt in einem Syſteme die Conſequenz. Iſt der Spinozismus ein conſequentes Syſtem? Er iſt es nicht, ſobald in ſeinen Begriffen ein Widerſpruch ſtattfindet, und wenn dieſer Widerſpruch die Hauptbegriffe entzweit, ſo iſt das geſammte Syſtem mit ſich ſelbſt uneins. Die Hauptbegriffe ſind Grundſatz und Reſultat, Princip und Folge, das conſtituens und das conſecutivum. Wie verhalten ſich beide im Spinozismus? Das Princip des Syſtems iſt Gott oder die eine Subſtanz als die Urſache aller Dinge. Die höchſte Conſequenz iſt die Liebe Gottes oder die Erkenntniß der Subſtanz vermöge des menſchlichen Geiſtes. Die Metaphyſik beginnt mit der göttlichen Cauſalität; die Ethik ſchließt mit der menſchlichen Freiheit. Das

Princip iſt das wirkende, und die Conſequenz iſt das erkannte Weſen der Dinge. Stimmen dieſe beiden Begriffe mit einander überein? Iſt in ihrem Reſultate die Subſtanz daſſelbe Weſen als ſie in ihrem Principe war? die wirkende Subſtanz war die abſolute Naturmacht oder die Urſache aller Dinge. Die erkannte Subſtanz iſt ein Begriff des menſchlichen Geiſtes oder das Object eines einzelnen Dinges. Die Urſache aller Dinge mußte ohne jede Determination begriffen werden, darum hatte ſie weder Verſtand noch Willen, und es gab alſo in ihrem Weſen keinen Begriff, der ſie erkannte: ſie war begrifflos, weil ſie ſchrankenlos war. Wenn wir mit dieſem Principe das Reſultat vergleichen, ſo erſcheint hier dem Weſen der Subſtanz etwas hinzugefügt, was in ihrem Urſprunge nicht enthalten war: die erkannte Subſtanz iſt nicht mehr die reine Subſtanz. Aus der Macht aller Dinge iſt das Object eines einzelnen Dinges geworden, ſo iſt jene nicht mehr die ſchrankenloſe Naturmacht. Als das Object des menſchlichen Geiſtes iſt die Subſtanz gegenwärtig in einer endlichen Erſcheinung, eingefaßt in die Perſpective eines determinirten Weſens, alſo iſt ſie nicht mehr, was ſie im Anfange war, das ens absolute indeterminatum. Es iſt in dem Syſteme Spinozas eine auffallende Differenz zwiſchen der erſten und letzten Erſcheinung des göttlichen Weſens, zwiſchen dem Daſein der wirkenden und dem Daſein der erkannten Subſtanz: jene exiſtirt im unendlichen Univerſum oder in der Ordnung aller Dinge, dieſe exiſtirt im menſchlichen Geiſte oder in dem Verſtande eines einzelnen Dinges. So widerſpricht Spinoza in ſeinem Reſultate dem urſprünglichen Weſen der Subſtanz: denn aus der reinen Subſtanz folgt eben ſo wenig die Erkenntniß derſelben oder der Spinozismus, als aus dem bloßen Raume die Mathematik!

Mit dieſem Widerſpruch iſt unmittelbar ein zweiter verbunden. Denn die Liebe Gottes oder die Erkenntniß des ewigen

Weſens iſt ebenſo unvereinbar mit der Natur der Subſtanz, als mit der des menſchlichen Geiſtes. Wie iſt es möglich, daß von einem endlichen Weſen das unendliche begriffen wird? Wie iſt es möglich, daß ein endliches Weſen das unendliche begreift? Die Subſtanz kann nicht erkannt werden, denn in ihr giebt es kein Erkenntnißvermögen, und außer ihr iſt Nichts. Der menſchliche Geiſt iſt nicht im Stande, die Subſtanz zu erkennen, denn dieſe bildet den Zuſammenhang aller Dinge, und der Menſch iſt eingeſchloſſen in dieſen Zuſammenhang als ein Ding unter Dingen, aus deſſen beſchränkter Denkkraft unmöglich eine univerſelle Erkenntniß der Dinge oder ein klares Weltbewußtſein hervorgehen kann. Iſt die Subſtanz, was ſie ihrem Principe nach ſein ſoll, die reine und ſchrankenloſe Naturmacht, ſo kann ſie niemals Object der menſchlichen Erkenntniß werden. Iſt der menſchliche Geiſt, was er ſeinem Principe nach ſein ſoll, ein endlicher und beſchränkter Modus, ſo kann er niemals Subject einer abſoluten Erkenntniß werden. So widerſpricht Spinoza in ſeinem Reſultate dem urſprünglichen Weſen des menſchlichen Geiſtes: denn ein Modus kann eben ſo wenig Philoſoph oder ein Spinoza werden, als das Dreieck ein Mathematiker!

Wenn aber der menſchliche Geiſt aufhört, Modus zu ſein, ſo muß eben daſſelbe vom Körper gelten, denn dieſer iſt ſeinem Weſen nach identiſch mit dem Geiſte. Wenn der Menſch aufhört, Modus zu ſein, ſo muß eben daſſelbe von allen Dingen gelten, denn dieſe ſind vom Menſchen nur dem Grade, aber nicht dem Weſen nach verſchieden. Damit löſt ſich der Zuſammenhang der Dinge auf, der im natürlichen Cauſalnexus alle Erſcheinungen mit einander verknüpfte, dieſe feſtgeſchmiedete Kette ſpringt entzwei, indem ſich ein Glied davon abſondert. So wird in dem Syſteme Spinozas, wenn wir es kritiſch auf die Probe ſtellen, die Harmonie der Begriffe zur Diſſonanz, und der Widerſpruch fällt in die

Augen zwiſchen dem Grundſatz und der Conſequenz. Die Subſtanz iſt nicht mehr abſolute Naturmacht; die Dinge ſind nicht mehr endliche Modi; ihr Zuſammenhang iſt nicht mehr natürliche Cauſalität.

Wie konnte ſich dieſer einleuchtende Widerſpruch in unſerer Darſtellung verbergen? Wie war es möglich, daß uns damals als vollkommene Gleichung erſchien, was ſich jetzt als das baare Gegentheil davon herausſtellt, nämlich als die entſchiedene Differenz in den Hauptbegriffen des Spinozismus? Wie konnte Spinoza ſelbſt, dieſer ſcharfblickende Geiſt, ſo befangen oder ſo verblendet ſein, daß ihm dieſer augenſcheinliche Widerſpruch ſeiner Philoſophie entging? Wenn es von Seite des Philoſophen nur ein Fehler war oder ein Irrthum, den er auch nicht begehen konnte, den er beſſer nicht begangen hätte, ſo war es von unſerer Seite nur ein Kunſtſtück, das Syſtem ſo darzuſtellen, als ob dieſer Irrthum gar nicht exiſtire. Wenn aber jener Widerſpruch das Schickſal des Spinozismus ausmacht, ſo erklärt ſich, warum ihn unſere Darſtellung nicht entdecken durfte, denn ſie mußte ſich dem Schickſal ihres Objects ergeben; warum ihn Spinoza ſelbſt weder einſehen noch vermeiden konnte, denn er mußte das Schickſal ſeines Charakters erfüllen. Und ſo verhält es ſich in der That mit dem erklärten Widerſpruche zwiſchen Princip und Conſequenz der ſpinoziſtiſchen Lehre. Der Widerſpruch liegt ſchon in dem erſten Gedanken des Syſtems, und indem ihn der letzte offen ausſpricht, ſo erfüllt er nur ſeine urſprüngliche Anlage. Denn der Grundſatz, worauf der Spinozismus beruht, iſt der Begriff der Subſtanz. Was kann aus dem Begriffe der Subſtanz für ein anderes Reſultat folgen, als die begriffene oder erkannte Subſtanz? So bilden der erſte und letzte Gedanke des Syſtems eine vollkommene Gleichung, und der Widerſpruch, der hier entdeckt wurde, liegt weniger in der Gleichung ſelbſt als in ihrem Principe. Denn mit dem Weſen der Subſtanz iſt der Begriff

derſelben ſchlechterdings nicht zu vereinigen. Die Subſtanz kann nur durch ſich ſelbſt begriffen werden, aber um dieſen Begriff zu vollziehen, müßte ſie ein Vermögen haben, das ſie kraft ihres Weſens von ſich ausſchließt. Ohne Erkenntnißvermögen giebt es keinen Begriff der Subſtanz. In dem Weſen der Subſtanz giebt es kein Erkenntnißvermögen. Wie erklären wir uns alſo den Begriff der Subſtanz? Wie iſt es möglich, daß Spinoza mit dieſem Begriff oder mit der Definition der Cauſalität ſein Syſtem einführt und das Princip, welches er ſetzt, mit demſelben Zuge zugleich aufhebt? Denn er ſetzt den Begriff eines Weſens, von dem er behauptet, daß in ihm kein Begriffsvermögen und außer ihm Nichts exiſtire. Woher kommt dieſer Begriff, der in der Philoſophie Spinozas ebenſo nothwendig als unmöglich iſt? Hier treffen wir den urſprünglichen Widerſpruch, der den Charakter des Spinozismus ausmacht, und nur aus dem Genius deſſelben erklärt werden kann. Spinoza ſetzt dem Weſen der Dinge das Erkenntnißvermögen voraus, wodurch jenes begriffen wird; er ſetzt dem Erkenntnißvermögen das Weſen der Dinge voraus, wodurch jenes verneint wird: auf dieſen beiden Vorausſetzungen beruht der Charakter ſeines Syſtems. Wenn er dem Weſen der Dinge nicht das Erkenntnißvermögen vorausgeſetzt hätte, wie ein religiöſes Selbſtgefühl, ſo wäre Spinoza nicht der Philoſoph des reinen Dogmatismus geweſen. Wenn er dem Erkenntnißvermögen nicht das Weſen der Dinge vorausgeſetzt hätte als die gegebene Weltordnung, ſo wäre Spinoza nicht der Philoſoph des reinen Naturalismus geweſen. „Er verhält ſich zu der Erkenntniß rein religiös; er verhält ſich zu der Natur rein denkend:“ ſo bezeichneten wir in dem Programm dieſer Unterſuchungen den geſchichtlichen Charakter Spinozas. Darin liegt eine Theilung des Gemüthes, die den urſprünglichen Widerſpruch verſchuldet, in dem die Lehre Spinozas verfaßt iſt. Wenn man das Erkenntnißvermögen unab-

hängig von der Natur und die Natur unabhängig von dem Erkenntnißvermögen voraussetzt, so ist unter diesen Bedingungen die Philosophie Spinozas das einzig mögliche und das einzig richtige System. Aber jene beiden Prämissen sind einander entgegengesetzt und bilden also eine Antinomie; diese Antinomie ist dem Spinozismus wesentlich, sie erklärt seinen Charakter und begründet zugleich seinen Widerspruch. Denn die Lehre Spinozas war nach unsrer Charakteristik das System der reinen Causalität. Aus der ersten Voraussetzung, welche Spinoza vermöge seiner dogmatischen Gemüthsverfassung macht, folgt die Möglichkeit eines philosophischen Systemes; aus der andern, die im Geiste des Naturalismus geschieht, folgt die Causalverknüpfung der Dinge. Wenn es kein Erkenntnißvermögen oder keinen Begriff der Substanz gäbe, wo bliebe der Spinozismus als System der Erkenntniß? Wenn es in der Substanz ein Erkenntnißvermögen gäbe oder einen Geist, der nach Zwecken handelte, wo bliebe das Naturgesetz der reinen Causalität, wo bliebe der Spinozismus als das System der rein natürlichen Weltordnung? So gründet sich die Lehre Spinozas in ihren wesentlichen Charakteren auf zwei Voraussetzungen, von denen die eine aufgehoben wird durch die andere, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: sie beruht auf dieser ursprünglichen Antinomie und widerspricht darum sich selbst.

Wenn die Welt in der That so wäre, wie sie von Spinoza begriffen wird, so wäre der Spinozismus als Philosophie eine Unmöglichkeit. Wenn diese Philosophie möglich ist, so muß der Zusammenhang der Dinge ein anderer sein, als sie behauptet, so ist der Spinozismus als Weltordnung unmöglich. Das ist die Antinomie, welche die Lehre Spinozas in ihrem Ursprunge bedingt und den durchgängigen Widerspruch derselben ausmacht. Darum erklärten wir diesen Widerspruch für das Schicksal, welches Spinoza vermöge seines geschichtlichen Charakters erfüllen

mußte, nicht etwa für einen Irrthum, den er mit größerem Scharfblicke hätte vermeiden können. Was wäre er geweſen, wenn er anders gedacht hätte? So mußte er entweder den Glauben an die Erkenntniß oder er mußte den Begriff der Naturmacht aufgeben; er hätte weder das Erkenntnißvermögen im menſchlichen Gemüthe noch das Weſen der Dinge jenſeits deſſelben vorausſetzen dürfen. In dem einen Falle wäre ihm nur der Zweifel an der Wahrheit und in dem andern der Begriff einer moraliſchen Weltmacht übrig geblieben; alſo hätte er entweder ein Skeptiker oder ein Moraliſt ſein müſſen, wenn er nicht Spinoza geweſen wäre. Aber dieſe Charaktere ſind einer ſpätern Epoche vorbehalten und ſie gehören nicht in den claſſiſchen Geiſt des Dogmatismus. Wenn die Schickſale dieſer Philoſophie ausgelebt ſein werden, dann erſt iſt der Zeitpunkt gekommen, wo die Vorausſetzung der Erkenntniß aufgehoben wird durch den Zweifel, und wo eine neue Philoſophie, nachdem ſie das Weſen der Erkenntniß unterſucht und aufgeklärt hat, den Grund legt für den Begriff der moraliſchen Weltordnung.

Spinoza iſt das Genie der rein dogmatiſchen Philoſophie, die im Glauben an die Erkenntniß das Weſen der Dinge mit vollkommener Selbſtverleugnung betrachtet: wer will mit dem Genie darüber rechten, warum es dieſe Miſſion erfüllt und keine andere! Es gehorcht ſeinem Dämon eben ſo gut in dem Philoſophen als in dem großen Poeten oder Geſetzgeber, und von der Lehre Spinozas gilt das göthe'ſche Urwort:

Nach dem Geſetz, wonach du angetreten,
So mußt du ſein, dir kannſt du nicht entfliehen,
So ſagten ſchon Sybillen, ſo Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerſtückelt
Geprägte Form, die lebend ſich entwickelt.

3. Die Lösung des Widerspruchs. Makrokosmus und Mikrokosmus.

Der Begriff der Substanz bildet also die ursprüngliche und unvermeidliche Antinomie des Spinozismus. Unter dem Wesen der Substanz verstehen wir mit Spinoza die reale Naturmacht oder das schrankenlose Weltvermögen, wodurch alle Dinge bewirkt und im Zusammenhange der Causalität mit einander verknüpft werden. Unter dem Begriffe der Substanz verstehen wir die Erkenntniß jener Weltmacht oder den Grundsatz, woraus wir das logische System der Dinge ableiten. Nun ist mit dem natürlichen Systeme der Causalität das logische oder begriffene System derselben schlechterdings unvereinbar. Denn das Princip der natürlichen Weltordnung ist eine Macht, und das Princip der logischen oder begriffenen Weltordnung ist ein Grundsatz. Aber um diesen Grundsatz zu fassen, ist ein Vermögen nothwendig, welches nirgends existirt, so lange die Weltordnung von den Gesetzen jener Naturmacht allein abhängt, denn Grundsätze sind Weltprincipien, die offenbar nur aus einem Weltverstande hervorgehen können. Wo giebt es in dem natürlichen Systeme der Causalität einen solchen Weltverstand? Nicht in der Substanz, denn sie ist ohne Verstand; nicht in den Dingen, denn sie sind beschränkte Modi, aber keine universelle Wesen, die allein einer universellen Erkenntniß fähig wären. Spinoza selbst erklärt in dem ersten Axiome der Ethik: Alles ist entweder Substanz oder Modus; mithin giebt es überhaupt kein Vermögen, welches den Grund der Dinge in einen Satz verwandeln oder den Begriff der Substanz bilden könnte.

Aus dem Begriffe der Substanz folgt die Erkenntniß, und in der Erkenntniß oder in der klaren Betrachtung des ewigen Wesens besteht nach Spinoza das freie und religiöse Gemüthsleben. Da nun der Begriff der Substanz im Spinozismus nicht

begründet, sondern vorausgesetzt ist, da diese Voraussetzung durch das Naturgesetz der bloßen Causalität im Grunde verneint wird, so gilt dasselbe von Philosophie, Religion und Geistesfreiheit; sie sind im Gemüthe Spinozas vorausgesetzt, aber sie sind nach den Gesetzen seiner Weltanschauung unmöglich. So befinden wir uns dem Spinozismus gegenüber in folgendem Dilemma: wenn wir die Weltordnung der Causalität in ihrer natürlichen Wahrheit annehmen, so müssen wir sie in ihrem logischen Charakter verwerfen; wenn wir den letztern annehmen, so müssen wir die natürliche Wahrheit der Dinge anders begreifen.

Ohne Begriffe läßt sich überhaupt von den Dingen nicht reden; und es wäre ein vergeblicher Rettungsversuch, wenn man sich auf Kosten der Erkenntniß in die Arme der Natur werfen wollte. Also bleiben wir bei dem Begriffe der Substanz, der uns von Neuem problematisch geworden ist und darum von Neuem begründet werden muß. Begreifen können wir nur, was in uns selbst existirt oder mit unserem Wesen in nothwendigem Zusammenhange steht. Mithin können wir den Begriff der Substanz nur dann fassen, wenn das Wesen derselben unserem eigenen Dasein inwohnt. Das war nicht der Fall bei Cartesius, denn hier existirte das einmüthige Wesen der Dinge jenseits der Welt, und das erkennbare Universum blieb in dem Dualismus befangen der denkenden und ausgedehnten Substanzen. Das sollte der Fall sein in der Philosophie des Spinoza, denn hier wurde die eine Substanz begriffen als die immanente Ursache aller Dinge. Aber eben dieser Begriff hebt sich selbst auf: die Substanz soll den Dingen immanent sein, in Wahrheit ist sie es nicht. Sie ist die schrankenlose und nothwendige Einheit, jene sind die beschränkten und zufälligen Modi; die Substanz ist die vernichtende Macht der Dinge, diese sind die vorübergehenden und ohnmächtigen Effecte. Als das ens absolute indeterminatum verneint die Substanz jede Determination, also jedes einzelne Wesen; als die

omnium rerum causa immanens müßte ſie jedes einzelne Ding durchdringen und deſſen Daſein in urſprünglicher Weiſe bejahen. Wäre die Subſtanz wirklich die immanente *Urſache* aller Dinge, ſo müßten die Dinge von Natur *urſprüngliche Weſen* ſein und nicht unter fremden Bedingungen, unter äußeren Determinationen ein vollkommen abhängiges und rein ſecundäres Daſein führen. So lange die Subſtanz *nur ſchrankenlos*, und die Dinge nur *beſchränkt* ſind, bilden beide kein einmüthiges Weſen, ſondern einen unmittelbaren Gegenſatz, ſo lange bildet die Weltordnung keine wirkliche Einheit, ſondern ſie fällt wieder zurück in den Dualismus. Spinoza hat den carteſianiſchen Gegenſatz der beiden Subſtanzen überwunden, aber er hat einen neuen an deſſen Stelle geſetzt: nemlich *den Dualismus von Subſtanz und Modus*. In dem Principe Spinozas, wenn wir es nach ſeiner Intention ſchätzen, exiſtirt die Einheit des Univerſums oder die abſolute Immanenz des göttlichen Weſens; in ſeinem Syſteme exiſtirt thatſächlich der abſolute Dualismus zwiſchen der göttlichen Macht und den endlichen Dingen. Dieſer Widerſtreit zwiſchen Abſicht und Ausführung, zwiſchen der Immanenz, welche ſein ſoll, und dem Dualismus, der in der That iſt, erklärt ſich einfach aus jener urſprünglichen Antinomie des Spinozismus. In der Theſis wurde dem Weſen der Dinge das Erkenntnißvermögen vorausgeſetzt: was heißt das anders als die *Erkennbarkeit Gottes* annehmen, und wie könnte Gott erkennbar ſein, wenn er uns nicht *immanent* wäre? In der Antitheſis wurde dem Erkenntnißvermögen das Weſen der Dinge vorausgeſetzt: was heißt das anders als eine abſolute Naturmacht annehmen, zu der wir uns ſelbſt verhalten, wie das unendlich Kleine zu dem unendlich Großen, ſo daß zwiſchen dem göttlichen Weſen und den endlichen Dingen ein unvermittelter *Dualismus* beſteht?

Wir halten die Theſis feſt auf Koſten der Antitheſis, weil mit jener die Erkenntniß überhaupt aufgegeben, mit dieſer dagegen

nur ein bestimmter Weltbegriff geändert werden muß. Wenn die Substanz erkannt werden soll, so muß sie dem menschlichen Geiste und also den Dingen überhaupt immanent sein. Wenn die Substanz den Dingen wirklich immanent ist, so ist *sie* nicht mehr das schrankenlose Wesen und die Dinge sind nicht mehr Modi. Wenn das göttliche Wesen wirklich einheimisch ist in den Dingen, so müssen diese selbst göttlicher Natur sein und nicht durch ihre Hinfälligkeit und Ohnmacht, sondern durch ihre *selbsteigene* Macht das Göttliche offenbaren. Nur in *ursprünglichen* Erscheinungen kann das ursprüngliche Wesen, nur in *ewigen* Kräften kann die ewige Kraft wahrhaft existiren. Jedes einzelne Ding muß ein originelles Wesen, eine selbstthätige Kraft, die Ursache seiner selbst werden, wenn ihm die Substanz oder die absolute Causalität wirklich inwohnen soll. Nur dann ist die Immanenz des Göttlichen das erfüllte Weltgesetz, wenn das Wesen der Dinge nicht bloß im *All*, sondern *überall* gegenwärtig ist und sich in jeder einzelnen Erscheinung als die wirkende Natur selbst offenbart. In der Weltanschauung Spinozas existirte jedes Ding nur vermöge der anderen, es mußte begriffen werden, als ob es auch nicht existiren könnte, denn die letzte Wahrheit gehörte dem kalten und gegen die einzelnen Erscheinungen gleichgiltigen Naturgesetze. Sobald aber der Widerspruch des Spinozismus erkannt und das Princip der immanenten Causalität folgerichtig ausgedacht wird, so ändert sich dieser Begriff von den Dingen. Sie müssen als *Ursachen* begriffen werden, während sie bei Spinoza nur für *Wirkungen* galten; sie müssen als *wirkende Naturen* angesehen werden, während sie bei Spinoza die selbstlosen Theile bildeten im Zusammenhange der bewirkten Natur, oder um mit einem Wort die Entscheidung auszusprechen, *man muß die Dinge nicht mehr als Modi, sondern als Substanzen begreifen, nicht als verschiedene, sondern als wesensgleiche Substanzen.*

Die Dinge ſind Subſtanzen oder jedes einzelne Ding iſt ein ſelbſtändiges Weſen. Dieſe Erklärung widerlegt nur den Modus oder den natürlichen Cauſalzuſammenhang der Dinge, und ſie läßt den Begriff der einen Subſtanz unbeſtritten, der im Spinozismus den rationellen und naturaliſtiſchen Charakter ausmacht. Denn die Einheit war das pantheiſtiſche, und die Subſtanz das naturaliſtiſche Princip. Wir kehren daher mit jener Löſung des ſpinoziſtiſchen Widerſpruchs nicht etwa zu Carteſius zurück, der den Begriff der einen Subſtanz als einen irrationalen Factor in ſein Syſtem eingeführt hatte. Bei ihm galten die Dinge als verſchiedene Subſtanzen, jetzt dagegen müſſen ſie angeſehen werden als einmüthige Weſen. Wenn wir im Geiſte Spinozas das Princip der Einheit feſthalten und den Gedanken der Immanenz vollenden, ſo ergiebt ſich der Begriff, den die folgende Philoſophie zu ihrem Ausgangspunkte nimmt, nämlich die eine Subſtanz in den zahlloſen Dingen. Dieſe Formel muß erklärt und von früheren Begriffen genau unterſchieden werden. Die Subſtanz, die in den Beſchränkungen der Dinge exiſtirt, iſt nicht mehr ſchrankenlos, denn ſonſt könnte ſie den Dingen nicht wirklich immanent ſein; und die beſchränkte Subſtanz darf nicht von außen determinirt werden, denn ſonſt wäre ſie nicht Subſtanz, ſondern Modus. Alſo muß dieſe Subſtanz durch ſich ſelbſt beſchränkt ſein, und die Selbſtbeſchränkung bildet den Charakter der Individualität. Der Begriff der Individualität löſt das Räthſel des Spinozismus. Dieſe Gleichung zwiſchen Subſtanz und Individuum konnte Spinoza ſelbſt nicht vollziehen, denn ſie widerſpricht den deutlich ausgemachten Begriffen ſeines Syſtems, aber er mußte ſie ahnen und gleichſam wider den Willen jener Begriffe ausſprechen, denn ſie iſt das Geheimniß ſeiner Philoſophie. Wenn wir den amor Dei in eine mathematiſche Formel faſſen, was bedeutet er anders, als die Gleichung zwiſchen Subſtanz und Indi-

viduum, zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen? Daß die Subſtanz ein beſchränktes Ding oder daß Gott Menſch werde, erſchien dem Verſtande Spinozas ebenſo unmöglich, als die Quadratur des Zirkels. Aber daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden könne, dieſes Dogma einer geiſtesverwandten Philoſophie würde ihm ohne Zweifel mehr eingeleuchtet haben. So hat Spinoza ſelbſt in dem amor Dei intellectualis den Zirkel zum Quadrate gemacht, denn hier iſt die Gleichung zwiſchen Gott und Menſch wenigſtens angeſetzt, wenn nicht ausgeführt worden: das erkannte Weſen der Dinge iſt die Subſtanz in individuo; der freie, in die Anſchauung Gottes verſenkte Menſchengeiſt, iſt gleich der Subſtanz; das göttliche Weſen, das ſich ſelbſt liebt, indem es von uns erkannt und geliebt wird, iſt gleich dem Menſchen.

Wenn dieſe Gleichung, wie ſie dem Spinozismus in ſeinen letzten Gedanken vorgeſchwebt hat, zum Ausgangspunkte der Philoſophie genommen wird, ſo öffnet ſich eine neue Ausſicht in das Weſen der Dinge. Die Weltbetrachtung wird ihren rationellen und naturaliſtiſchen Charakter behalten, aber ſie wird ihren Geſichtspunkt und damit die Perſpective verändern. Das Object der Philoſophie bleibt, wie im Spinozismus, die Subſtanz oder die natürlich gegebene Ordnung der Dinge, aber der Anblick dieſer Welt gewinnt einen neuen Charakter, da jetzt die eine Subſtanz in den zahlloſen Dingen geſucht wird. Für Spinoza exiſtirte die Subſtanz wahrhaft nur im Univerſum oder in dem Zuſammenhang aller Dinge, darum lebte ſeine Philoſophie in der Anſchauung des Makrokosmus. Der philoſophirende Geiſt des achtzehnten Jahrhunderts ſucht die Subſtanz in individuo, die Welt in jedem einzelnen Dinge, darum verliert ſich dieſe Philoſophie in die Anſchauung des Mikrokosmus. Dort wird die Welt im Ganzen und Großen, hier wird ſie im Einzelnen und Kleinen betrachtet, ſo gehören beide zuſammen und ergänzen im Geiſte der Philo-

ſophie das Bild des Univerſums. Die makrokosmiſche Weltanſchauung, die ſich in Spinoza vollendet hat, war unverwandt auf die eine, unendliche Natur gerichtet; ſie vernahm nur das Ganze in ſeinem geſetzmäßigen Einklang. Die mikrokosmiſche Weltanſchauung dagegen, die in Leibnitz ihren Charakter treffen wird, ſucht überall ſpezifiſche Naturen; jedes Weſen gilt ihr als eine Welt für ſich, worin immer neue Phänomene entdeckt werden, die ſie nicht müde wird zu betrachten. Darum fällt es ihr ſchwer, wenn nicht unmöglich, ein Weltſyſtem zu vollenden, denn ein ſolches läßt ſich leichter in den Sternen, als in den Staubfäden finden, und man darf die Weltharmonie eher auf dem Standpunkte eines Keppler oder Spinoza, als auf dem eines Linné oder Leibnitz ſuchen. So ſtimmt die Entwickelung der neuern Philoſophie, indem ſie von Spinoza zu Leibnitz übergeht, mit dem Ausſpruche des Dichters überein:

An dem Eingang der Bahn liegt die Unendlichkeit offen,
Doch mit dem engeſten Kreis höret der Weiſeſte auf!

Mannheim.
Schnellpreſſendruck von Heinrich Hogrefe.

Berichtigungen.

Seite	19	Zeile	11	von	oben	ſtatt	Mauſoleum	lies	ein Mauſoleum.
„	36	„	16	„	„	„	Erkenntniß	„	Ideal.
		„	17	„	„	„	Ideal	„	Erkenntniß.
„	37	„	10	„	unten	„	begriefen	„	begreifen.
„	38	„	9	„	„	„	wir	„	wird.
„	66	„	10	„	„	„	negirt	„	regiert.
„	252	„	16	„	„	„	Mayer	„	Meyer.
„	396	„	2	„	„	„	permiscue	„	promiscue.
„	407	„	9	„	oben	„	verneint. wird	„	verneint wird.
„	410	„	3	„	unten	„	die Luft	„	der Luft.
„	411	„	5	„	„	„	Selbſtbewußtſein	„	Weltbewußtſein.
„	513	„	6	„	„	„	erweiten	„	erweitern.

Digitized by Google

Geſchichte der neuern Philoſophie

von

Kuno Fiſcher.

Erſter Band.

Descartes und ſeine Schule.

Erſter Theil.

Allgemeine Einleitung. René Descartes.

Zweite völlig umgearbeitete Auflage.

Anhang.

Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Baſſermann.

1868.

René Descartes'

Hauptschriften

zur

Grundlegung seiner Philosophie.

Ins Deutsche übertragen
und mit einem Vorwort begleitet
von

Kuno Fischer.

Neue Ausgabe.

Heidelberg.
Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.
1868.

Vorrede.

Sollen unter den Werken Descartes' diejenigen ausgewählt werden, welche die Grundlagen seiner Lehre enthalten und den Umschwung erklären, den der Name Descartes in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, so wird es keinem Kenner der Sache zweifelhaft sein, daß es die drei sind, welche ich hier den deutschen Lesern in unserer Muttersprache vorlege. Es giebt, so viel ich weiß, aus älterer Zeit deutsche Uebersetzungen einiger Schriften Descartes'; ich habe sie angeführt gefunden, derselben aber nicht, obwohl ich mich bemüht, habhaft werden können. Aus neuerer Zeit kenne ich keine auch nur dem Namen nach. Für mich also habe ich in Betreff dieser Arbeit keinen Vorgänger gehabt. Doch würde mich dieser Umstand nicht bewogen haben, sie zu veröffentlichen, um blos eine etwas auffallende Lücke in unserer Uebersetzungsliteratur auszufüllen.

Die Absicht der Herausgabe kam mir erst während der Arbeit selbst, die ich zunächst lediglich zu meiner eigenen Befriedigung unternahm. In der Vorbereitung für die seit geraumer Zeit nöthig gewordene neue Auflage meiner Geschichte

der Philoſophie hatten mich meine Studien wieder zu Descartes geführt, und, um mir die Anſchauung für dieſen Philoſophen recht zu beleben, hielt ich es für gut, lieber ihn ſelbſt ganz von Neuem zu leſen, als nur an ſeiner Hand die Auszüge, die ich vor Jahren aus ſeinen Schriften geſchöpft hatte. Und in der That empfing ich von ihm ſelbſt einen neuen oder wenigſtens einen weit lebendigeren Eindruck, als damals, wo nur der philoſophiſche Gedankenzuſammenhang, der das Material ſeiner Lehre ausmacht, das Hauptziel meiner Beobachtung geweſen war. Jetzt trat mir weit deutlicher und eindringlicher, als früher, in dem tiefen Denker zugleich der große Schriftſteller entgegen, den ich bis in die einzelnen Bildungen ſeiner Sätze und Ausdrücke hinein zu verfolgen, in jedem Worte zu vernehmen, ein ungemeines Vergnügen empfand. Ich wußte wohl, daß Descartes nicht blos der erſte Philoſoph, ſondern auch einer der größten Schriftſteller Frankreichs iſt und bei ſeinen Landsleuten als ſolcher gilt, aber ſo lebhaft und ſo eindringlich hatte ich dieſe letztere Bedeutung nie gefühlt als jetzt. Freilich fordert es die Natur der Sache, daß der große Denker, wenn er ſchreibt, auch der große Schriftſteller iſt, aber Erſcheinungen, welche die Natur ihrer Sache ſo rein und normal darſtellen, ſind in allen Sphären die ſeltenſten. Und man iſt in der Philoſophie, — ich nehme gewiß die unſrige nicht aus, höchſtens die griechiſche — von den bedeutenden Denkern keineswegs verwöhnt durch die Einfachheit, Klarheit und Genauigkeit ihrer Darſtellungsweiſe. Vielmehr erſcheint hier ſo oft die Tiefe in der Trübung. Hat man es aber mit einem Philoſophen zu thun, der als Schriftſteller ſeiner Sache vollkommen gewachſen iſt und die gereifte Kraft beſitzt, ſeine in die Tiefe gerichteten Ge-

danken höchst anschaulich und klar wiederzugeben, so findet man den größten Genuß darin, nicht blos mit einem solchen Philosophen zu denken, sondern ihn reden zu hören und reden zu lassen, mit der vollsten Aufmerksamkeit für jede einzelne Wendung und jedes einzelne Wort, und in dieser Stimmung für seinen Schriftsteller kommt der Leser unwillkürlich in den Zug des Uebersetzens.

So ist mir diese Uebersetzung entstanden, ohne daß ich vorher den Plan dazu gefaßt, ohne daß ich während derselben an eine Veröffentlichung gedacht hätte. Ich bedurfte sie für mich selbst als ein Mittel, mir den Philosophen menschlich näher zu führen und seine Bekanntschaft weit eingehender und intimer zu machen, als es bei einer blosen Lesung, die immer etwas Flüchtiges behält, gelingen mag. Uebersetzen heißt im gewissen Sinne mikroskopiren. Auch die kleinen Züge des Originals, die dem Leser kaum bemerkbar sind, treten dem Uebersetzer hervor und werden sprechend. Mit einem Worte: man erlebt den Schriftsteller, wenn man ihn aus diesem Bedürfniß übersetzt. Und so sind mir einige Wochen der vorjährigen Herbstferien, die ich in dieser Arbeit zugebracht habe, vortheilhaft und genußreich gewesen. Die Uebersetzung hat mir den Dienst geleistet, den ich in Absicht auf Descartes haben wollte: genau zu erfahren, wie er redet und schreibt.

Zu diesem Zweck mußte die Uebersetzung zwei Bedingungen vereinigen: das Original bis in die Worte hinein beobachten, um ein wirkliches Abbild zu werden, und zugleich sich selbständig und frei bewegen, damit sie nicht als unbeholfener Abdruck erscheine, oder überall von dem Original schülerhaft abhänge, wie der Schwimmer von der Leine.

Denn es ist klar, wenn man einen Descartes so übersetzt, daß er anfängt deutsch zu stammeln, so hört er auf Descartes zu sein. Ich hatte mir darum die Aufgabe gesetzt, eine möglichst wörtliche Uebersetzung zu geben, aus der aber Descartes in der eigenthümlichen Vollkommenheit seiner Rede so hervorgehen sollte, daß man meinen könnte, einen deutschen Schriftsteller zu lesen. Darum habe ich auch die erste Schrift aus dem Französischen übersetzt *), weil sie Descartes selbst französisch geschrieben, und aus demselben Grunde die beiden anderen aus dem Lateinischen. Ich will dabei bemerken, daß der damalige französische Styl schwieriger zu übersetzen ist, als der heutige; diese langathmigen, vielverzweigten, obwohl stets gesammelten und logisch wohleingerichteten Perioden, in denen Descartes schreibt, würden sich im Deutschen nicht ohne unbehülfliche Schwerfälligkeit wiedergeben lassen. Was bei Descartes in einer Periode gesammelt ist, würde bei uns geschachtelt werden und einen Nachtheil haben, der das französische Original weniger drückend belästigt. Ich habe mir öfters die Freiheit genommen, diese Sätze beweglicher zu machen und eine schwer zusammenhaltende Periodeneinheit zu lösen, ohne die Gedankenverbindung dadurch zu ändern. Was aber den Inhalt betrifft, so versteht es sich aus meiner Aufgabe von selbst, daß ich nicht mit Berichtigungen dazwischen rede. Wenn z. B. Descartes in einer ausführlichen Stelle der ersten Schrift seine mechanische Physik verdeutlichen will an dem Beispiel der Harvey'schen Theorie

*) Die Ueberschriften allein, die im Französischen fehlen, sind aus der lateinischen Uebersetzung genommen.

der Herzbewegung und dieſen Mechanismus im Einzelnen beſchreibt, ſo wird ſich der Leſer, dem dabei mancherlei Irrthümer auffallen, ſelbſt ſagen, daß ein Schriftſteller des 17ten Jahrhunderts die Entdeckungen nicht wiſſen konnte, die erſt im 18ten und 19ten Jahrhundert gemacht wurden. Ich habe mir hie und da eine erklärende und hinweiſende Bemerkung erlaubt, keine, die ſich auf die Materien ſelbſt einlaſſen. Auch ſind dieſe Materien (den angeführten Fall vielleicht ausgenommen, der nur die Bedeutung eines Beiſpiels hat,) von ſelbſt einleuchtend in der Entwicklung, in der ſie Descartes vorführt.

Ich habe geglaubt, den Dienſt, den ich mir ſelbſt mit dieſer Ueberſetzung geleiſtet, mittheilen zu dürfen. Wir Deutſche haben von Seiten unſerer Weltbildung das Bedürfniß und von Seiten unſerer Sprache die Fähigkeit, die großen Schriftſteller fremder Völker uns anzueignen. Wir importiren nicht, ſondern wir *verdeutſchen*. Auf dieſe Verdeutſchung, glaube ich, hat Descartes ein ſehr begründetes Recht, und ich wundere mich, daß er nicht längſt in unſerer Sprache einheimiſch iſt. Wäre er blos dieſer größte Philoſoph, dieſer hervorragende Schriftſteller Frankreichs, ſo würde ihm ſchon deßhalb in unſerer Ueberſetzungsliteratur ein Platz zukommen unter den fremden Größen. Er iſt uns näher verwandt. Man weiß, welchen Einfluß ſeine Philoſophie auf Spinoza, Leibnitz, Kant gehabt hat, wie Frankreich in dem Jahrhundert Voltaires' dem Geiſte Descartes' untreu wurde und ſich zu Locke und zu den Senſualiſten bekehrte, dagegen die deutſche Philoſophie dem Geiſte Descartes' verwandt blieb.

In der langen und zuſammenhängenden Reihe der Philoſophen, die bis auf unſere jüngſten herabreicht, bezeichnet

Descartes das erſte Glied. Es giebt gewiſſe, für die Richtung der Philoſophie vollkommen entſcheidende Wahrheiten, die er zum erſtenmal im richtigen Lichte entdeckt und fundamental gemacht hat, die man noch heute von Niemand einleuchtender hört als von ihm, in denen er für alle Zeiten der beſte Lehrer der Welt bleibt. Darum wollte ich gerade dieſe Schriften nicht blos für mich überſetzt haben.

Dieſe drei grundlegenden Schriften, die eigentlich denſelben Kern enthalten und nur in verſchiedener Weiſe entwickeln, ſind zugleich die erſten, die Descartes veröffentlicht hat: der discours de la methode (Leyden 1637)*), die meditationes de prima philosophia (Paris 1641)**), und die principia philosophiae (Amſterdam 1644). Die erſte Schrift erſchien an der Spitze ſeiner „essais“, die außer ihr gleichſam als Proben der aufgeſtellten Methode die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie enthielten. Die zweite, ſein eigentliches Hauptwerk, wollte Descartes nicht veröffentlichen, bevor er ſein Manuſcript einer Reihe von Gelehrten mitgetheilt, deren Einwände empfangen und erwiedert hatte, und er gab dem Werke dieſe „Objectiones et Responsiones“ in die Oeffentlichkeit mit, gleichſam um die Pole-

---

*) Der zuerſt beabſichtigte Titel hieß: le projet d'une science universelle, qui pût élever notre nature à son plus haut degré de perfection.

**) Der Titel der pariſer Ausgabe hieß: Meditationes de prima philosophia, ubi de Dei existentia et animae immortalitate. Der Titel der zweiten amſterdamer Ausgabe ſagt: Med. de prima phil., in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.

mit vorwegzunehmen und mit einer Reihe gemachter und überwundener Einwände seine Sache wie mit einer Schutzmauer zu umgeben. Das dritte Werk enthält in seinem ersten Buch die Principien der menschlichen Erkenntniß, in den drei folgenden die der materiellen Dinge, der Welt und der Erde. Ich habe es hier nur mit dem *ersten* Buche zu thun, das dem Inhalt nach genau zusammenhängt mit den Betrachtungen und mit der Schrift über die Methode. Was in den Betrachtungen analytisch gefunden wird, das stellen die Principien in ihrem ersten Buch in synthetischer Weise dar; und jener geometrische Abriß, den Descartes von seinen Betrachtungen zu geben versucht auf eine Anregung, die von Seiten gewisser Einwürfe gekommen war, bildet ein natürliches Mittelglied zwischen den Meditationen und den Principien. Ich habe darum diese Stelle in die Uebersetzung aufgenommen. Die Meditationen aber beziehen sich zurück auf den discours de la methode, den sie erläutern wollen, gleichsam als Commentar, wie Descartes selbst sich einmal brieflich ausdrückt. So greifen diese drei Schriften in einander und bilden ein Ganzes.

Die beiden ersten Schriften sind in einer Form verfaßt, die sie *einzig* in ihrer Art macht. Wenigstens wüßte ich Nichts in der philosophischen Literatur damit zu vergleichen. Man erwartet bei der ersten Schrift eine Methodenlehre und findet diese in der Form einer *Lebensgeschichte*; man erwartet bei der zweiten eine metaphysische Untersuchung und empfängt diese in der Form von *Confessionen*. Das ist nur zu begreifen aus einem Charakter, der sein Leben mit der Wissenschaft und dem Nachdenken ganz zusammengeführt, der nach einer wissenschaftlichen Methode gelebt und darum

dieſe Methode erlebt hat und nun im Stande iſt, ſie als die reifſte Frucht und Erfahrung ſeines Lebens zu geben: der aus Wiſſensdurſt ſich zuerſt in die Büchergelehrſamkeit verſenkt, dann aus Nichtbefriedigung dieſe Gelehrſamkeit verläßt, ſich mit dem Weltleben vermiſcht, ohne ſich darin zu verlieren, ohne ſich im Kern ſeines Weſens zu zerſtreuen oder zu zerſplittern, überall die Blendungen erkennt, den Irrthum aufſpürt und in ſeinen Urſprung verfolgt, dann in ſich ſelbſt einkehrt, abgewendet von der Welt die tiefſte Einſamkeit ſucht, um ſeine Gedanken vollkommen auszureifen, endlich, ſchon über die Vierzige hinaus, ſich herbeiläßt, dieſe Gedanken zu ſchreiben, nachdem ſie ſo oft durchdacht ſind, daß jeder derſelben eine reife Lebensfrucht geworden. Hier ſind die Früchte der Erkenntniß groß geworden am Baume des Lebens. Daraus begreift man, wie eine Lebensgeſchichte eine Methodenlehre, und Selbſtbekenntniße Metaphyſik ſein können. Zugleich erklärt ſich hieraus die Vollkommenheit der Darſtellung; denn nichts Anderes macht die Darſtellung vollkommen als die Meiſterſchaft über den Stoff, und das Geheimniß der Meiſterſchaft iſt die vollendete Aneignung. So einfach und ſicher können die Ausdrücke, ſo geordnet und lebendig fortſchreitend der Gang der Unterſuchung, ſo einleuchtend und ausgearbeitet die Bilder und Vergleiche nur ſein, wenn ſie ſich in den Geiſt eingelebt haben, oft bedacht und methodiſch erzogen worden ſind. In der Philoſophie iſt das menſchliche Leben in den meiſten Fällen zu kurz, und eine Menge Kinder werden hier vor der Zeit geboren. Daher bei ſo vielen die Unform, das Embryonenhafte, die Unreife und namentlich das Unvermögen zu reden. Die Zeit der Entwicklung und Erziehung hat ihnen gefehlt, daraus erklären ſich dieſe Schwächen, aus denen man

ja nicht, wie es häufig geſchieht, Tugenden machen ſoll. Gegen dieſes Verderben giebt es kein beſſeres Heilmittel, als das Studium und die Betrachtung ausgereifter Denker, und hier bietet Descartes in ſeinen grundlegenden Schriften eines der lehrreichſten Beiſpiele. Er hatte die größte Scheu vor dem Abſchließen und Veröffentlichen, er fürchtete namentlich auch die Unreife auf der Seite der Leſer, und wäre es blos nach ihm gegangen, ſo würde er ſelbſt vielleicht keine ſeiner Schriften veröffentlicht haben. Schon mit ſeinen Grundgedanken im Klaren und bereits über die Dreißige hinaus, begiebt er ſich in die holländiſche Einſamkeit, um ſeine Philoſophie ſchriftlich niederzulegen. Acht Jahre lebt er hier wie ein Verborgener, bevor er ſich entſchließen kann, die Schrift von der Methode in ſeinen „essais“ erſcheinen zu laſſen.

Gleich in der erſten Zeit der holländiſchen Periode hat er die Meditationen begonnen, dann läßt er ſie über ein Jahrzehnt in ſeinem Schreibpult liegen, bevor er ſie vollendet, dann erſt handſchriftlich mittheilt, um allen möglichen Einwürfen zu begegnen, ſich deren immer mehr wünſcht, um die Veröffentlichung noch hinauszuſchieben, endlich ſich dazu entſchließt, wie die Einwände verſtummen. Er war inſtinctiv eingenommen gegen die Buchmacherei und hatte für den Ruhm, der von dieſer Seite kommt, gar keine Empfindung. Es mag ſein, daß eine gewiſſe Scheu vor öffentlichen Conflicten dabei mit im Spiel war, aber vor Allem war es das überlegene Gefühl, daß in der Ausbildung und Erziehung ſeiner Gedanken das Publicum ihm gar nichts nützen könne, daß er alſo für ſeine Perſon mit dem Publicum gar nichts zu reden habe. Darum ſind namentlich die beiden erſten Schriften ganz wie Monologe geſchrieben, in denen Descartes weniger

an die Leute denkt, die ſie leſen ſollen, als er ſich ſeinen eigenen Entwicklungs- und Gedankengang vergegenwärtigt. Hierüber aber werde ich an einem anderen Orte ausführlicher reden; bei dieſer Gelegenheit wollte ich nur die Geſichtspunkte bezeichnen, unter denen ich Descartes als Schriftſteller geleſen wünſche.

Jena, den 23. Auguſt 1863.

Kuno Fiſcher.

Inhalts-Verzeichniß.

I.

Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

Seite.

Erstes Capitel. Verschiedene Betrachtungen in Betreff der Wissenschaften 3

Zweites Capitel. Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode 12

Drittes Capitel. Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre 22

Viertes Capitel. Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und der menschlichen Seele als Grundlagen der Metaphysik 30

Fünftes Capitel. Ordnung der vom Autor untersuchten physikalischen Probleme, insbesondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger Punkte; dann der Unterschied unserer Seele von der thierischen 38

Sechstes Capitel. Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben 55

II.

Betrachtungen über die Metaphyſik. Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

Seite.

Erſte Betrachtung. Der Zweifel 73

Zweite Betrachtung. Der menſchliche Geiſt. Seine Natur iſt leichter erkennbar als die körperliche 80

Dritte Betrachtung. Das Daſein Gottes 91

Vierte Betrachtung. Wahrheit und Irrthum 110

Fünfte Betrachtung. Das Weſen der Materie und noch einmal das Daſein Gottes 121

Sechste Betrachtung. Von der Exiſtenz der materiellen Dinge und dem Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper 145

Anhang. Die Betrachtungen im geometriſchen Abriß . . . 147

III.

Principien der Philoſophie. Erſter Theil.

Von den Principien der menſchlichen Erkenntniß . 163

Abhandlung über die Methode

des richtigen Vernunftgebrauchs

und

der wissenschaftlichen Wahrheitsforschung.

Erſtes Capitel.

Verſchiedene Betrachtungen in Betreff der Wiſſenſchaften.

Der geſunde Verſtand iſt die beſtvertheilte Sache der Welt, denn jedermann meint, damit ſo gut verſehen zu ſein, daß ſelbſt diejenigen, die in allen übrigen Dingen ſehr ſchwer zu befriedigen ſind, doch gewöhnlich nicht mehr Verſtand haben wollen als ſie wirklich haben. Es iſt nicht wahrſcheinlich, daß ſich in dieſem Punkte alle Leute täuſchen, ſondern es beweist vielmehr, daß das Vermögen, richtig zu urtheilen und das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, dieſer eigentlich ſogenannte geſunde Verſtand oder die Vernunft, von Natur in allen Menſchen gleich iſt, und alſo die Verſchiedenheit unſerer Meinungen nicht daher kommt, daß die einen mehr Vernunft haben als die andern, ſondern lediglich daher, daß unſere Gedanken verſchiedene Wege gehen und wir nicht alle dieſelben Dinge betrachten. Denn es iſt nicht genug, einen guten Kopf zu haben; die Hauptſache iſt, ihn richtig anwenden. Die größten Seelen ſind der größten Laſter ebenſo fähig als der größten Tugenden, und die nur ſehr langſam gehen, können doch, wenn ſie den richtigen Weg verfolgen, viel weiter vorwärts kommen als jene, die laufen und ſich vom richtigen Wege entfernen.

Was mich betrifft, so habe ich mir nie eingebildet, daß mein Geist in irgend etwas vollkommener wäre, als die Geister vom gewöhnlichen Schlage; ich habe sogar oft gewünscht, den Gedanken so bei der Hand, die Einbildung so fein und deutlich, das Gedächtniß so umfassend und gegenwärtig zu haben, als manche Andere. Und ich kenne, um den Geist zu vervollkommnen, keine anderen Mittel, als die eben genannten Eigenschaften. Denn was die Vernunft oder den gesunden Verstand betrifft, das Einzige, das uns zu Menschen macht und von den Thieren unterscheidet, so will ich glauben, daß sie in einem jeden ganz vollständig sei, und will hierin der gewöhnlichen Meinung der Philosophen folgen, die sagen, daß es nur zwischen den zufälligen Beschaffenheiten (Accidentien), nicht zwischen den Formen oder Naturen der Individuen einer und derselben Art die Unterschiede des Mehr und Weniger gebe.

Aber ich bekenne ohne Scheu: ich glaube darin viel Glück gehabt zu haben, daß ich schon seit meiner Jugend mich auf solchen Wegen angetroffen, die mich zu Betrachtungen und Grundsätzen führten, aus denen ich mir eine Methode gebildet, und durch diese Methode meine ich das Mittel gewonnen zu haben, um meine Erkenntniß stufenweise zu vermehren und sie allmälig zu dem höchsten Ziel zu erheben, welches sie bei der Mittelmäßigkeit meines Geistes und der kurzen Dauer meines Lebens erreichen kann. Denn ich habe schon gute Früchte geerntet. Zwar bin ich in meiner Selbstbeurtheilung stets bemüht, mich lieber nach der Seite des Mißtrauens als des Eigendünkels zu neigen, und wenn ich mit dem Auge des Philosophen die mannigfaltigen Handlungen und Unternehmungen der Menschen betrachte, so finde ich fast keine, die mir nicht eitel und werthlos erscheinen. Dennoch lasse ich nicht ab, mich mit einer außerordentlichen Genugthuung des Fortschritts zu erfreuen, den ich in der Erforschung der Wahrheit bereits gemacht zu haben meine, und mit solcher Zuversicht

in die Zukunft zu blicken, daß, wenn es überhaupt unter den Beschäftigungen der Menschen, rein als Menschen genommen, eine wahrhaft gute und bedeutende gibt, ich so kühn bin zu glauben, es sei diejenige, die ich gewählt habe.

Doch kann es sein, daß ich mich täusche, und es ist vielleicht nur ein bischen Kupfer und Glas, was ich für Gold und Diamanten nehme. Ich weiß, wie sehr wir in Allem, was die eigene Person betrifft, der Selbsttäuschung unterworfen sind, und wie sehr auch die Urtheile unserer Freunde, wenn sie zu unseren Gunsten sprechen, uns verdächtig sein müssen. Aber ich werde in dieser Schrift gern die Wege offen zeigen, die ich gegangen bin, und darin, wie in einem Gemälde mein Leben darstellen, damit jeder darüber urtheilen könne, und, wenn mir von Hörensagen solche Urtheile zukommen, dies ein neues Mittel zu meiner Belehrung sei, das ich den anderen, die ich zu brauchen pflege, hinzufügen werde.

So ist meine Absicht nicht, hier die Methode zu lehren, die jeder ergreifen muß, um seine Vernunft richtig zu leiten, sondern nur zu zeigen, in welcher Weise ich die meinige zu leiten gesucht habe. Die sich damit befassen, andern Vorschriften zu geben, müssen sich für gescheiter halten, als jene, denen sie ihre Vorschriften ertheilen, und wenn sie in der kleinsten Sache fehlen, so sind sie tadelnswerth. Da ich nun in dieser Schrift nur die Absicht habe, gleichsam eine Geschichte, oder, wenn man lieber will, gleichsam eine Fabel zu erzählen, worin unter manchen nachahmenswerthen Beispielen vielleicht auch manche andere sich finden werden, denen man besser nicht folgt, so hoffe ich, diese Schrift wird Einigen nützen, ohne Einem zu schaden und jeder wird mir für meine Offenheit Dank wissen.

Von Kindheit an bin ich für die Wissenschaften erzogen worden, und da man mich glauben machte, daß durch sie eine klare und sichere Erkenntniß alles dessen, was dem Leben frommt,

zu erreichen ſei, ſo hatte ich eine außerordentlich große Begierde, ſie zu lernen. Doch wie ich den ganzen Studiengang beendet hatte, an deſſen Ziel man gewöhnlich in die Reihe der Gelehrten aufgenommen wird, änderte ich vollſtändig meine Anſicht. Denn ich befand mich in einem Gedränge ſo vieler Zweifel und Irrthümer, daß ich von meiner Lernbegierde keinen anderen Nutzen gehabt zu haben ſchien, als daß ich mehr und mehr meine Unwiſſenheit entdeckt hatte. Und ich war doch in einer der berühmteſten Schulen Europa's, wo es nach meiner Meinung, wenn irgendwo auf der Erde, gelehrte Männer geben mußte. Ich hatte dort Alles gelernt, was die Uebrigen dort lernten, und da mein Wiſſensdurſt weiter ging als die Wiſſenſchaften, die man uns lehrte, ſo hatte ich alle Bücher, ſo viel ich deren habhaft werden konnte, durchlaufen, die von den anerkannt merkwürdigſten und ſeltenſten Wiſſenſchaften handelten. Dabei wußte ich, wie die anderen von mir urtheilten, und ich ſah, daß man mich nicht für weniger hielt als meine Mitſchüler, obwohl unter dieſen Einige dazu beſtimmt waren, an die Stelle unſerer Lehrer zu treten. Endlich ſchien mir unſer Jahrhundert ebenſo reich und fruchtbar an guten Köpfen, als irgend ein früheres. So nahm ich mir die Freiheit, alle andern nach mir zu beurtheilen und zu meinen, daß es keine Wiſſenſchaft in der Welt gebe, die ſo wäre, als man mich ehedem hatte hoffen laſſen.

Dennoch ließ ich nicht nach, die Uebungen, womit man ſich in den Schulen beſchäftigt, werthzuhalten. Ich wußte, daß die Sprachen, die man dort lernt, zum Verſtändniß der Schriften des Alterthums nothwendig ſind, daß die Anmuth der Sagen den Geiſt belebt, daß die denkwürdigen Handlungen der Geſchichte ihn erheben und, vorſichtig geleſen, das Urtheil bilden helfen, daß die Lectüre guter Bücher gleichſam eine Unterhaltung mit den trefflichſten Männern der Vergangenheit iſt, die jene Bücher verfaßt haben, und ſogar eine vorherbedachte Unterhaltung, worin ſie

uns nur ihre beſten Gedanken offenbaren; daß die Beredtſamkeit unvergleichliche Gewalt und Schönheiten, die Poeſie hinreißend zarte und liebliche Empfindungen hat; daß die Mathematik ſehr feine Erfindungen gemacht, die ganz geeignet ſind, ebenſo die Wißbegierigen zu befriedigen als die Künſte ſämmtlich leichter und die menſchliche Arbeit geringer zu machen; daß die Schriften der Moral manche Lehren und manche Ermahnungen zur Tugend enthalten, die ſehr nützlich ſind, daß die Theologie zeigt, wie man ſich den Himmel verdient; daß die Philoſophie zeigt, wie ſich mit dem Schein der Wahrheit von allen Dingen reden und die Bewunderung derer erwerben läßt, die unwiſſender ſind; daß die Jurisprudenz, die Medicin und die übrigen Wiſſenſchaften ihren Jüngern Ehren und Reichthümer eintragen; endlich daß es gut iſt, ſie ſämmtlich geprüft zu haben, ſelbſt die im Wahn und Irrthum befangenſten, um ihren richtigen Werth kennen zu lernen und ſich vor der Täuſchung zu bewahren.

Indeſſen glaubte ich doch ſchon Zeit genug auf die Sprachen und auch auf die Schriften des Alterthums verwendet zu haben, ſowohl auf ihre Geſchichten, als auf ihre Sagen. Denn mit den Geiſtern anderer Jahrhunderte verkehren, iſt faſt daſſelbe als reiſen. Es iſt gut, etwas von den Sitten verſchiedener Völker zu wiſſen, um die unſrigen unbefangener zu beurtheilen und nicht zu meinen, daß Alles, was unſeren Moden zuwiderläuft, lächerlich und vernunftwidrig ſei, wie ſolche Leute pflegen, die nichts geſehen haben. Aber wenn man zu viel Zeit auf Reiſen verwendet, ſo wird man zuletzt fremd im eigenen Lande, und wenn man zu begierig iſt, in der Vergangenheit zu leben, ſo bleibt man gewöhnlich ſehr unwiſſend in der Gegenwart. Dazu kommt, daß die Sagen manche Ereigniſſe als möglich darſtellen, die es gar nicht ſind, und ſelbſt die treueſten Geſchichtserzählungen, wenn ſie auch den Werth der Dinge, um ſie leſenswerther zu machen, nicht verändern noch vergrößern, doch faſt immer die niedrigſten und weniger berühmten

Umstände weglassen, und daher rührt es, daß der Rest nicht so erscheint, wie er ist, und daß die, welche aus solchen Geschichten ihre sittlichen Vorbilder nehmen, Gefahr laufen, in die Ueberspanntheiten der Paladine unserer Romane zu verfallen, und auf Dinge zu sinnen, die über ihre Thatkraft hinausgehen.

Ich schätzte die Beredtsamkeit sehr und ich liebte die Poesie, aber ich dachte, daß die eine wie die andere mehr Talente des Geistes als Früchte des Studiums seien. Diejenigen, welche die größte Kraft des Urtheils besitzen und die größte Geschicklichkeit, ihre Gedanken zu ordnen, um sie klar und begreiflich zu machen, können allemal am besten die Leute zu dem, was sie wollen, überreden, auch wenn sie niederbretagnisch sprächen und niemals die Redekunst studirt hätten, und diejenigen, welche die anmuthigsten Erfindungen haben und sie auf das zierlichste und lieblichste auszudrücken wissen, werden allemal die besten Dichter sein, auch wenn ihnen die Dichtkunst unbekannt wäre.

Ganz besonders gefielen mir die mathematischen Wissenschaften wegen der Sicherheit und Klarheit ihrer Gründe, doch bemerkte ich noch nicht ihren wahren Gebrauch; ich meinte, daß sie blos den mechanischen Künsten dienten, und verwunderte mich deßhalb, daß man auf so feste und unerschütterliche Grundlagen nichts Erhabeneres gebaut hatte. Gleichsam im Gegensatz dazu verglich ich die moralphilosophischen Schriften der alten Heiden mit sehr stolzen und prachtvollen Palästen, die nur auf Sand und Schlamm gebaut waren: sie erheben die Tugenden sehr hoch und lassen sie über alle Dinge der Welt ehrwürdig erscheinen, aber sie lehren nicht genug, sie zu erkennen, und oft ist, was sie mit einem so schönen Namen bezeichnen, bei Licht besehen, nichts als Rohheit oder Stolz oder Verzweiflung oder das größte Verbrechen.

Ich achtete unsere Theologie und wollte ebenso wie jeder andere mir den Himmel gewinnen. Aber ich hatte von meinen

Lehrern versichern hören, daß der Weg zum Himmel den Unwissenden eben so offen stehe, als den Gelehrten, und daß die geoffenbarten Wahrheiten, die dahin führen, unsere Einsicht übersteigen. Darum hätte ich nicht gewagt, sie meinem schwachen Urtheil zu unterwerfen. Um es zu unternehmen, sie zu prüfen, und zwar mit Erfolg, dazu, so meinte ich, müsse man irgend einen außerordentlichen Beistand des Himmels haben und mehr sein als ein Mensch.

Ich will von der Philosophie nichts weiter sagen, als daß ich sah, sie sei von den vorzüglichsten Geistern einer Reihe von Jahrhunderten gepflegt worden, und dennoch gebe es in ihr nicht eine Sache, die nicht streitig, und mithin zweifelhaft sei; und daß ich demnach nicht eingebildet genug war, um zu hoffen, es werde mir damit besser gehen, als den anderen. Und wenn ich mir überlegte, wie viele verschiedene Ansichten von einer und derselben Sache möglich seien, die alle von gelehrten Leuten vertheidigt worden, und doch stets nur eine einzige Ansicht wahr sein könne, so hielt ich alles blos Wahrscheinliche beinahe für falsch.

Was dann die anderen Wissenschaften betrifft, so weit sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen, so konnte man nach meinem Urtheil auf so wenig festen Grundlagen unmöglich etwas Festeres aufgebaut haben, und weder die Ehre noch der Gewinn, den sie versprechen, konnten mich zum Studiren derselben einladen. Denn ich fühlte mich, Gott sei Dank, nicht in der Lage, aus der Wissenschaft ein Gewerbe machen zu müssen, um meine Umstände zu verbessern, und obgleich ich nicht ein Geschäft damit trieb, den Ruhm wie ein Cyniker zu verachten, so schätzte ich doch den Ruhm sehr gering, den ich nur unrechtmäßig erwerben zu können die Hoffnung hatte. Und was endlich jene schlechte Wissenschaften betrifft, so meinte ich deren Werth schon hinlänglich zu kennen, um mich nicht mehr hintergehen zu lassen weder von den Verheißungen eines Alchymisten noch den Vorhersagungen eines Astrologen noch den Betrügereien eines Zauberers noch den

Kniffen oder der Prahlerei eines jener Charlatane, die aus dem Scheinwiſſen ein Geſchäft machen.

Deßhalb gab ich das Studium der Wiſſenſchaften vollſtändig auf, ſobald das Alter mir erlaubte, aus der untergebenen Stellung des Schülers herauszutreten. Ich wollte keine andere Wiſſenſchaft mehr ſuchen, als die ich in mir ſelbſt oder in dem großen Buche der Welt würde finden können, und ſo verwendete ich den Reſt meiner Jugend auf Reiſen, Höfe und Heere kennen zu lernen, mit Menſchen von verſchiedener Gemüthsart und Lebensſtellung zu verkehren, mannigfaltige Erfahrungen einzuſammeln, in den Lagen, in welche das Schickſal mich brachte, mich ſelbſt zu erproben und Alles, was ſich mir darbot, ſo zu betrachten, daß ich einen Gewinn davon haben könnte. Denn ich würde, ſo ſchien mir, in den practiſchen Urtheilen der Geſchäftsleute über die ihnen wichtigen Angelegenheiten, wobei ſich das falſche Urtheil gleich durch den Erfolg ſtraft, weit mehr Wahrheit finden können, als in den Theorien, die der Gelehrte in ſeinem Studirzimmer ausſpinnt, mit Speculationen beſchäftigt, die keine Wirkung erzeugen und für ihn ſelbſt keine andere Folge haben, als daß ſie ihn um ſo eitler machen, je weiter ſie ſelbſt vom geſunden Menſchenverſtande entfernt ſind, weil er ja um ſo viel mehr Geiſt und Kunſt anwenden mußte, um ihnen den Schein der Wahrheit zu geben. Denn ich hatte ſtets eine außerordentlich große Begierde, das Wahre vom Falſchen unterſcheiden zu lernen, um in meinen Handlungen klar zu ſehen und in meinem Leben ſicher zu gehen.

So lange ich nur die Sitten anderer Menſchen in Erwägung zog, fand ich freilich nichts, deſſen ich ſicher ſein konnte, und bemerkte hier gewiſſermaßen eine ebenſo große Verſchiedenheit als vorher zwiſchen den Meinungen der Philoſophen. So beſtand der größte Nutzen, den ich aus dieſen Betrachtungen zog, darin, daß ich ſah, eine Menge von Dingen, wie ungereimt und lächerlich

ſie auch erſcheinen, ſeien doch bei anderen großen Völkern gemeinſchaftlich in Geltung und Anſehen, und daher lernte ich, nicht allzufeſt an die Dinge glauben, die ſich mir nur durch Beiſpiel und Gewohnheit eingeprägt hatten. Und auf dieſe Weiſe befreite ich mich allmälig von vielen Irrthümern, die unſer natürliches Licht verdunkeln und uns weniger fähig machen, auf die Vernunft zu hören. Nachdem ich aber einige Jahre darauf gewendet hatte, ſo in dem Buche der Welt zu ſtudiren und bemüht zu ſein, mir einige Erfahrung zu erwerben, entſchloß ich mich eines Tages, ebenſo in mir ſelbſt zu ſtudiren und alle Kräfte meines Geiſtes aufzubieten, um die Wege zu wählen, die ich nehmen mußte. Und dies gelang mir, wie ich glaube, weit beſſer, als wenn ich mich nie von meinem Vaterlande und meinen Büchern entfernt hätte.

Zweites Capitel.

Die hauptsächlichen Regeln der vom Autor gesuchten Methode.

Ich war damals in Deutschland, wohin mich der Anlaß des Kriegs, der dort noch nicht beendet ist, gerufen hatte, und als ich von der Kaiserkrönung wieder zum Heere zurückkehrte, so verweilte ich den Anfang des Winters in einem Quartier, wo ich ohne jede zerstreuende Unterhaltung und überdieß auch glücklicherweise ohne alle beunruhigende Sorgen und Leidenschaften den ganzen Tag allein in meinem Zimmer eingeschlossen blieb und hier alle Muße hatte, mit meinen Gedanken zu verkehren. Unter diesen Gedanken führte mich einer der ersten zu der Betrachtung, daß in den Werken, die aus mehreren Stücken zusammengesetzt sind und von der Hand verschiedener Meister herrühren, oft nicht so viel Vollkommenheit sei, als in denen, woran ein Einziger gearbeitet hat. So sieht man, daß die Gebäude, die ein einziger Baumeister unternommen und vollendet hat, gewöhnlich schöner und besser geordnet sind als die, welche Mehrere auszubessern bemüht waren, indem sie alte, zu andern Zwecken gebaute, Wände benutzten. So sind jene alten Städte, die anfänglich nur Burgflecken waren und im Laufe der Zeit große Städte geworden sind, im Vergleich mit diesen regelmäßigen Plätzen, die ein Ingenieur nach (dem Bilde) seiner Phantasie auf der Ebene abmißt, gewöhnlich so unsymmetrisch,

daß man zwar in ihren einzelnen Häusern, jedes für sich betrachtet, oft ebenso viel oder mehr Kunst, als in denen der regelmäßigen Städte findet; aber sieht man, wie die Gebäude neben einander geordnet sind, hier ein großes, dort ein kleines, und wie sie die Straßen krumm und ungleich machen, so möchte man sagen, es sei mehr der Zufall als der Wille vernünftiger Menschen, der sie so geordnet habe. Und wenn man bedenkt, daß es doch allezeit einige Beamte gegeben, welche die Häuser der Privatleute zum Zweck der öffentlichen Zierde zu beaufsichtigen hatten, so wird man leicht erkennen, daß es schwer ist, etwas Vollendetes zu machen, wenn man nur an fremden Werken herumarbeitet. So meinte ich, daß die Völker, die aus dem ursprünglichen Zustande halber Wildheit sich nur allmälig civilisirt und ihre Gesetze nur gemacht haben, je nachdem der Nothstand der Verbrechen und Zwistigkeiten sie dazu gezwungen, nicht so gute Einrichtungen haben können, als die, welche seit dem Beginne ihrer Vereinigung die Anordnungen irgend eines weisen Gesetzgebers befolgt haben. Wie es denn auch ganz gewiß ist, daß die Verfassung der wahren Religion, die Gott allein angeordnet hat, unvergleichlich besser geregelt sein muß, als die aller übrigen. Und um von menschlichen Dingen zu reden, so glaube ich, daß, wenn Sparta einst ein sehr blühender Staat war, dies nicht von der Trefflichkeit jedes einzelnen seiner Gesetze im Besonderen herrührte, waren doch mehrere höchst seltsam und sogar den guten Sitten widersprechend, sondern daß es daher kam, daß seine Gesetze nur von einem Einzigen erfunden und alle auf ein Ziel gerichtet waren. Und so meinte ich, daß die Büchergelehrsamkeit, — zum wenigsten die, deren Gründe bloße Wahrscheinlichkeit und keine Beweise haben, — wie sie aus den Meinungen einer Menge verschiedener Personen allmälig zusammengehäuft und angewachsen ist, der Wahrheit nicht so nahe kommt, als die einfachen Urtheile, die ein Mensch von gesundem Verstande über die Dinge, die vor ihm liegen, von Natur bilden kann.

Und weil wir alle Kinder waren, ehe wir Männer wurden, und lange Zeit hindurch von unseren Trieben und Lehrern gelenkt werden mußten, die oft mit einander in Widerstreit waren, und die beide uns vielleicht nicht immer das Beste riethen, so dachte ich weiter, daß unsere Urtheile fast unmöglich so rein und so fest seien, als sie gewesen sein würden, wenn wir vom Augenblick unserer Geburt den vollen Gebrauch unserer Vernunft gehabt hätten und stets nur durch sie geleitet worden wären.

Freilich sehen wir nicht, daß man alle Häuser einer Stadt über den Haufen wirft bloß in der Absicht, sie in anderer Gestalt wiederherzustellen und schönere Straßen zu machen, aber man sieht wohl, daß viele Leute die ihrigen abtragen lassen, um sie wieder aufzubauen, und daß sie manchmal sogar dazu gezwungen werden, wenn die Häuser in Gefahr einzufallen und ihre Grundlagen nicht fest genug sind. Nach dieser Analogie war ich überzeugt, daß es in Wahrheit ganz unvernünftig sein würde, wenn ein Privatmann die Absicht hätte, einen Staat so zu reformiren, daß er Alles darin von Grund aus änderte und das Ganze umstürzte, um es wiederherzustellen, oder auch nur die gewöhnlichen Wissenschaften und deren festgestelltes Schulsystem; daß aber, was meine persönlichen Ansichten sämmtlich betrifft, die ich bis jetzt in meine Ueberzeugung aufgenommen, ich nichts besseres thun könnte, als sie einmal abzulegen, um dann nachträglich entweder andere, die besser sind, oder auch sie selbst wieder an ihre Stelle zu setzen, nachdem sie von der Vernunft gerechtfertigt worden. Und ich glaubte fest, daß es mir dadurch gelingen würde, mein Leben viel besser zu führen, als wenn ich nur auf alte Grundlagen baute und mich nur auf Grundsätze stützte, die ich mir in meiner Jugend hatte einreden lassen, ohne jemals zu untersuchen, ob sie wahr wären. Denn obwohl ich hierin verschiedene Schwierigkeiten bemerkte, so waren sie doch nicht heillos und mit denen nicht zu vergleichen, die in dem öffentlichen Wesen die Reformation

der kleinſten Verhältniſſe mit ſich führt. Dieſe großen Körper ſind ſehr ſchwer wieder aufzurichten, wenn ſie am Boden liegen, oder auch nur aufzuhalten, wenn ſie ſchwanken, und ihr Sturz iſt allemal ſehr ſchwer. Und was ihre Mängel betrifft, wenn ſie welche haben, wie denn ſchon die Verſchiedenheit allein, die unter ihnen ſtattfindet, beweist, daß ſolche Mängel bei mehreren vorhanden ſind, ſo hat dieſelbe der Gebrauch ohne Zweifel ſehr gemildert, und ſogar viele davon, denen ſich mit keiner Klugheit ſo gut beikommen ließe, unmerklich abgeſtellt oder verbeſſert, und endlich ſind dieſe Mängel faſt in allen Fällen erträglicher als ihre Veränderung ſein würde. Es verhält ſich damit ähnlich wie mit den großen Wegen, die ſich zwiſchen den Bergen hinwinden und durch den täglichen Gebrauch allmälig ſo eben und bequem werden, daß man weit beſſer thut, ihnen zu folgen, als den geraderen Weg zu nehmen, indem man über Felſen klettert und in die Tiefe jäher Abgründe hinabſteigt.

Darum werde ich nie jene verworrenen und unruhigen Köpfe gutheißen können, die, ohne von Geburt oder Schickſal zur Führung der öffentlichen Angelegenheiten berufen zu ſein, doch fortwährend auf dieſem Gebiete nach Ideen reformiren wollen; und wenn ich dächte, daß in dieſer Schrift irgend etwas wäre, das mich in den Verdacht einer ſolchen Thorheit bringen könnte, ſo würde es mir ſehr leid ſein, ihre Veröffentlichung nachgelaſſen zu haben. Meine Abſicht hat ſich nie weiter erſtreckt, als auf den Verſuch, meine eigenen Gedanken zu reformiren und auf einem Grunde aufzubauen, der ganz in mir liegt. Wenn ich nun von meinem Werke, weil ich damit zufrieden bin, euch hier das Modell zeige, ſo geſchieht es nicht deßhalb, weil ich irgend wem rathen will, daß er es nachahme. Andere, die Gott beſſer mit ſeinen Gaben ausgeſtattet hat, mögen vielleicht Größeres im Sinn haben, doch fürchte ich, daß meine Abſicht ſchon für Viele zu kühn iſt. Schon der Entſchluß, ſich aller Meinungen, die man ehedem gläubig

aufgenommen hat, zu begeben, ist kein Vorbild für Jedermann. Und die Welt besteht fast nur aus zwei Arten von Geistern, für welche mein Vorbild nicht paßt: die einen halten sich für gescheiter als sie sind, können deßhalb ihre Urtheile nicht zurück halten, haben nicht Geduld genug, um alle ihre Gedanken richtig zu ordnen, und würden so, wenn sie einmal sich die Freiheit genommen hätten, an den überkommenen Grundsätzen zu zweifeln und sich von der Heerstraße zu entfernen, niemals den steilen Weg einhalten können, der gerader zum Ziel führt, sondern ihr ganzes Leben hindurch in der Irre umherschweifen; die anderen sind vernünftig oder bescheiden genug, um sich für weniger fähig zu halten, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, als manche andere, von denen sie es lernen können, und darum müssen sie sich lieber begnügen, den Meinungen dieser anderen zu folgen, als selbst deren bessere zu suchen.

Und was mich betrifft, so würde ich ohne Zweifel zu diesen letzteren gehört haben, wenn ich stets nur einen einzigen Lehrer gehabt und nicht die Verschiedenheiten gekannt hätte, die jederzeit zwischen den Meinungen der gelehrtesten Leute waren. Aber ich hatte schon auf der Schule gelernt, daß man sich nichts so Sonderbares und Unglaubliches ersinnen könnte, das nicht irgend ein Philosoph behauptet hätte; dann hatte ich auf meinen Reisen wiederholt eingesehen, daß die Leute, die eine der unsrigen ganz entgegengesetzte Gesinnungsweise haben, darum nicht alle Barbaren oder Wilde sind, sondern daß Viele ebenso sehr oder mehr als wir die Vernunft brauchen; ich hatte beachtet, wie ein und derselbe Mensch mit demselben Geist, von Kindheit an unter Franzosen oder Deutschen erzogen, ein ganz anderer wird, als er sein würde, wenn er stets unter Chinesen oder Kannibalen gelebt hätte, und wie, bis in die Kleidermoden hinein, dasselbe Ding, das uns vor zehn Jahren gefallen hat und vielleicht nach zehn Jahren wieder gefallen wird, uns im Augenblick unpassend und lächerlich erscheint,

ſo daß uns vielmehr Gewohnheit und Beiſpiel leiten als irgend eine ſichere Einſicht, und doch iſt Mehrheit der Stimmen kein Beweis, der etwas gilt, wenn es ſich um Wahrheiten handelt, die nicht ganz leicht zu entdecken ſind, denn es iſt weit wahrſcheinlicher, daß ein Menſch allein ſie findet, als ein ganzes Volk. Darum vermochte ich Keinen zu wählen, deſſen Meinungen mir beſſer als die der anderen erſchienen wären. Und ſo fand ich mich gleichſam gezwungen, ſelbſt meine Führung zu übernehmen.

Aber wie ein Menſch, der allein und im Dunkeln fortſchreitet, entſchloß ich mich, ſo langſam zu gehen und in allen Dingen ſo viele Vorſicht zu brauchen, daß, wenn ich auch nur ſehr wenig vorwärts käme, ich doch wenigſtens nicht Gefahr laufen würde zu fallen. Auch wollte ich nicht damit anfangen, alle Meinungen, die ſich einmal in meinen Glauben eingeſchlichen hatten, ohne durch die Vernunft eingeführt zu ſein, vollſtändig aufzugeben, ohne daß ich vorher hinreichende Zeit darauf verwendet hätte, den Entwurf des Werks, das ich unternahm, auszubilden, und die wahre Methode zu ſuchen, um zu der Erkenntniß aller Dinge zu gelangen, die mein Geiſt faſſen könnte.

Ich hatte, als ich jünger war, unter den philoſophiſchen Wiſſenſchaften mich etwas mit der Logik und unter den mathematiſchen mit der analytiſchen Geometrie und Algebra beſchäftigt: drei Künſte oder Wiſſenſchaften, die mir, wie es ſchien, für meinen Zweck nützlich ſein konnten. Bei näherer Unterſuchung aber machte ich in Betreff der Logik die Bemerkung, daß ihre Syllogismen und der größte Theil ihrer anderen Unterweiſungen vielmehr dazu diene, Andern was man weiß zu entwickeln oder auch, wie die lulliſche Kunſt, ohne Urtheil über Dinge, die man nicht weiß, zu reden, als ſie zu lernen, und obwohl die Logik wirklich viele ſehr wahre und gute Vorſchriften enthält, ſo ſind doch ſo viele andere ſchädliche oder überflüſſige damit vermiſcht, daß es faſt ebenſo ſchwierig iſt, jene davon abzuſondern, als eine

Diana oder Minerva aus einem noch ganz formlosen Marmorblock hervorgehen zu lassen. Was dann die Analysis der Alten und die Algebra der Neueren betrifft, so ist, abgesehen davon, daß sich beide nur auf sehr abstracte und unnütze Materien erstrecken, die erste dergestalt an die Betrachtung der Figuren gebunden, daß sie den Verstand nicht üben kann, ohne die Einbildungskraft sehr zu ermüden; und in der zweiten hat man sich gewissen Formeln und Chiffern so sehr unterworfen, daß man daraus eine unklare und dunkle Kunst macht, die den Geist beläſtigt, statt einer Wissenschaft, die ihn bildet. Und darum, meinte ich, müsse man eine andere Methode suchen, welche die Vortheile jener drei in sich begriffe, ohne deren Mängel zu haben. Und wie sich mit der Menge der Gesetze oft die Gesetzwidrigkeiten entschuldigen lassen, so daß ein Staat weit besser geregelt ist, wenn er nur sehr wenige Gesetze hat, diese aber sehr genau befolgt werden, so glaubte ich, statt einer großen Anzahl von Regeln, aus denen die Logik besteht, mit den folgenden vier genug zu haben, natürlich unter der Bedingung, daß ich den festen und beharrlichen Entschluß faßte, sie stets zu befolgen.

Die erste war, niemals eine Sache als wahr anzunehmen, die ich nicht als solche deutlich erkennen würde, d. h. sorgfältig die Uebereilung und das Vorurtheil zu vermeiden und in meinen Urtheilen nur soviel zu begreifen, als sich meinem Geist so klar und deutlich darstellen würde, daß ich gar keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln.

Die zweite: jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Theile zu theilen, als möglich und zur besseren Lösung wünschenswerth wäre.

Die dritte: meine Gedanken richtig zu ordnen; zu beginnen mit den einfachsten und faßlichsten Objecten und aufzusteigen allmälig und gleichsam stufenweise bis zu der Erkenntniß der complicirtesten, und selbst solche Dinge in gewisser Weise zu ordnen,

bei denen ihrer Natur nach nicht die einen den anderen vorausgehen.

Und die letzte: überall so vollständige Aufzählungen und so umfassende Uebersichten zu machen, daß ich sicher wäre, nichts auszulassen.

Jene lange Ketten ganz einfacher und leichter Gründe, wie sie die Geometer zu brauchen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisführungen zu gelangen, hatten in mir die Vorstellung erweckt, daß alle mögliche Objecte der menschlichen Erkenntniß auf ähnliche Weise einander folgen, und wenn man nur keine Sache als wahr gelten lasse, die es nicht sei, und stets die nothwendige Ordnung beobachte, um das Eine aus dem Andern abzuleiten, so könne nichts so entfernt sein, daß man es nicht zu erreichen, und nichts so verborgen, daß man es nicht zu entdecken vermöchte. Und ich war nicht in Verlegenheit, womit anzufangen sei. Denn ich wußte schon, es müsse mit den einfachsten und faßlichsten Objecten geschehen, und da ich bedachte, daß unter Allen, die sonst nach Wahrheit in den Wissenschaften geforscht, die Mathematiker allein einige Beweise d. h. einige sichere und einleuchtende Gründe hatten finden können, so war ich gewiß, daß ich mit diesen bewährten Begriffen anfangen müsse, obwohl ich mir davon keinen anderen Nutzen versprach, als daß sie meinen Geist gewöhnen würden, sich mit Wahrheiten zu nähren und nicht mit falschen Gründen zu befriedigen. Indessen hatte ich nicht die Absicht, zu diesem Zweck alle jene besondere Wissenschaften, die man gewöhnlich mathematische nennt, zu erlernen. Da ich nämlich sah, wie sie bei aller Verschiedenheit ihrer Objecte doch darin sämmtlich übereinstimmten, daß sie in ihren Objecten bloß die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse betrachteten, so hielt ich es für besser, bloß diese Verhältnisse im Allgemeinen zu untersuchen, und als deren Träger nur solche Objecte zu setzen, die mir die Erkenntniß derselben am meisten erleichtern würden, ohne sie irgend-

wie an dieſe Objecte zu binden, um ſie nachher um ſo viel beſſer auch auf alle andere paſſende Dinge anwenden zu können. Wie ich nun weiter bemerkte, daß zu ihrer Erkenntniß es nöthig ſein würde, einmal jede für ſich im Einzelnen zu betrachten, ein andermal ſie nur zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, ſo hielt ich, um ſie beſſer im Einzelnen zu betrachten, für nöthig, grade Linien als Träger zu nehmen, weil ich nichts einfacheres fand und meiner Einbildung oder meinen Sinnen nichts deutlicher vorſtellen konnte; um ſie aber zu behalten oder mehrere zugleich zu begreifen, würde ich am beſten thun, ſie in einigen Zeichen ſo kurz als möglich darzuſtellen. So würde ich von der geometriſchen Analyſis und der Algebra das Beſte entlehnen und die Mängel der einen durch die andere verbeſſern.

Und ich darf in Wahrheit ſagen, daß die genaue Befolgung dieſer wenigen von mir gewählten Vorſchriften mir eine ſolche Leichtigkeit gab, alle Fragen aus dem Gebiete jener beiden Wiſſenſchaften zu entwirren, daß in zwei oder drei Monaten, die ich zu ihrer Unterſuchung gebraucht, — da ich mit den einfachſten und allgemeinſten begonnen hatte und jede Wahrheit, die ich fand, eine Regel war, die mir nachher half deren andere zu finden, — ich nicht bloß mit mehreren Problemen, die ich ſonſt für ſehr ſchwierig gehalten, zum Ziel kam, ſondern es mir zuletzt auch ſchien, daß ich ſelbſt in den Problemen, die ich nicht aufzulöſen wußte, beſtimmen konnte, wie und bis wohin es möglich wäre, ſie zu löſen. Und ich werde euch hierin nicht allzu eitel erſcheinen, wenn ihr bedenkt, daß es von jeder Sache nur eine Wahrheit giebt und daß wer dieſe Wahrheit auch findet, von der Sache ſo viel weiß, als man überhaupt wiſſen kann, wie z. B. ein Kind, welches Arithmetik gelernt hat, wenn es regelrecht eine Addition macht, ſicher ſein kann, in Betreff der geſuchten Summe Alles gefunden zu haben, was der menſchliche Geiſt nur finden kann, denn die Methode, welche uns die wahre Ordnung befolgen und Alles,

was in Frage kommt, genau aufzählen läßt, begreift zuletzt Alles in ſich, was den Regeln der Arithmetik Sicherheit giebt.

Was mich aber bei dieſer Methode am meiſten befriedigte, war die Sicherheit, die ich durch ſie erhielt, meine Vernunft in allen Stücken, wenn nicht vollkommen, ſo doch nach beſtem Vermögen zu brauchen; dann, daß ich in ihrer Uebung fühlte, wie ſich mein Geiſt immer mehr daran gewöhnte, jene Objecte feiner und genauer zu begreifen; und daß ich bei ihrer Unabhängigkeit von jeder beſonderen Materie die Ausſicht hatte, ſie auf die Probleme der anderen Wiſſenſchaften mit demſelben Erfolg als auf die der Algebra anzuwenden. Nicht daß ich zu dieſem Zweck alle vorhandenen Wiſſenſchaften ſogleich zu prüfen unternommen hätte, denn dies wäre ſelbſt der methodiſchen Ordnung zuwider geweſen; ſondern ich hatte ja bemerkt, daß ihre Principien alle von der Philoſophie, in der ich noch keine ſicheren Principien fand, entlehnt ſein mußten. So meinte ich, müßte ich vor Allem den Verſuch machen, ſolche Prinzipien hier feſtzuſtellen, und da dieſes die bedeutendſte Sache der Welt wäre, wobei Uebereilung und Vorurtheil am meiſten zu fürchten, ſo müßte ich, um damit zu Stande zu kommen, ein viel reiferes Alter erreicht haben, als die drei und zwanzig Jahre, die ich damals alt war, und müßte zuvor viel Zeit auf meine Vorbereitung verwenden, aus meinem Geiſt alle ſchlechte Vorurtheile bis auf die Wurzel vertilgen, eine Menge von Erfahrungen ſammeln als Stoff für ſpäteres Denken, und mich fortwährend in der Methode, die ich mir vorgezeichnet hatte, üben, um mich nach und nach mehr darin zu befeſtigen.

Drittes Capitel.

Einige aus dieser Methode entnommene Regeln der Sittenlehre.

Bevor man das Haus, in dem man wohnt, von neuem aufzubauen beginnt, muß man es nicht bloß niederreißen und sich Material und Bauleute besorgen oder sich selbst in der Baukunst üben und außerdem auch den Grundriß sorgfältig gezeichnet haben, sondern man muß auch ein anderes Haus haben, wo man so lange, als hier gearbeitet wird, bequem wohnen kann. Um also in meinen Handlungen nicht unentschlossen zu bleiben, so lange die Vernunft mich verpflichten würde, es in meinen Urtheilen zu sein, und um so glücklich als möglich weiter zu leben, bildete ich mir vor der Hand eine Moral nur aus drei oder vier Grundsätzen, die ich euch gern mittheilen will.

Der erste war, den Gesetzen und Sitten meines Vaterlandes zu gehorchen, die Religion standhaft beizubehalten, in der von meiner Kindheit an belehrt zu werden, Gott mir die Wohlthat erwiesen hat, in allen übrigen Dingen mich nach den mäßigsten und von dem Uebermaß entferntesten Ansichten zu richten, die unter den Leuten meines Umgangs die Verständigsten in ihre Handlungsweise gemeiniglich würden aufgenommen haben, denn ich hatte damit begonnen, meine eigenen Ansichten für nichts gelten zu lassen, weil ich sie alle der Prüfung anheim geben wollte, und so war ich

ſicher, daß es das Beſte ſei, den Anſichten der Verſtändigſten zu folgen. Und wenn es auch vielleicht eben ſo verſtändige Leute unter den Perſern oder Chineſen geben mag als unter uns, ſo ſchien es mir doch am nützlichſten, mich nach denen zu richten, mit welchen ich umgehen würde, und daß, um ihre wirklichen Anſichten zu erfahren, ich mehr auf ihre Handlungen als auf ihre Worte achten müßte, nicht blos, weil es bei dem heutigen Sittenverderben wenig Leute gibt, die alles ſagen wollen, was ſie glauben, ſondern auch, weil viele es ſelbſt gar nicht wiſſen, denn die Geiſtesthätigkeit, wodurch man etwas glaubt, iſt von der verſchieden, wodurch man erkennt, daß man dieſen Glauben hat, und ſo iſt oft die eine ohne die andere. Und unter mehreren Anſichten von gleichem Anſehen wählte ich nur die gemäßigſten: einmal, weil ſie ſtets für die Praxis die bequemſten und wahrſcheinlich die beſten ſind, denn alles Uebermaß iſt in der Regel ſchlecht; dann auch, um im Fall des Fehlgriffs mich von dem wahren Weg weniger abzuwenden, als wenn ich das eine Extrem ergriffen hätte, während ich das andere hätte ergreifen ſollen. Und beſonders rechnete ich zum Uebermaß alle Verſprechungen, wodurch man etwas an ſeiner Freiheit aufgibt. Nicht, daß ich die Geſetze tadelte, die der Unbeſtändigkeit ſchwacher Geiſter zu Hilfe kommen wollen und deßhalb zulaſſen, wenn man eine gute oder auch für die Sicherheit des Verkehrs eine nur gleichgiltige Abſicht hat, daß man Gelübde oder Verträge macht, die zum Beharren verpflichten, ſondern, weil ich nichts in der Welt in demſelben Zuſtande bleiben ſah, und weil, was mich insbeſondere betrifft, ich mir das Verſprechen gegeben hatte, meine Urtheile immer mehr zu vervollkommnen, nicht aber ſie zu verſchlechtern. So hätte ich gemeint, einen großen Fehler gegen die geſunde Vernunft zu begehen, wenn ich deßhalb, weil ich einmal irgend eine Sache gut geheißen, mich verpflichtet hätte, ſie auch dann noch für gut zu achten, nachdem ſie aufgehört, es zu ſein, oder ich aufgehört, ſie dafür zu halten.

Mein zweiter Grundsatz war, in meinen Handlungen so fest und entschlossen als möglich zu sein und den zweifelhaftesten Ansichten, sobald ich mich einmal dafür entschieden, nicht weniger standhaft zu folgen, als wenn sie ganz sicher gewesen wären, indem ich hierin wie die Reisenden verfuhr, die, wenn sie sich im Walde verirrt finden, nicht bald hierhin bald dorthin schweifen, noch weniger auf derselben Stelle stehen bleiben, sondern immer so viel als möglich gerade und nach derselben Richtung fortgehen müssen und diese nicht aus schwachen Rücksichten verändern dürfen, auch wenn es anfänglich vielleicht blos der Zufall war, der sie bestimmt hat, diese Richtung zu wählen; denn so werden sie, wenn auch nicht wohin sie wollen, doch wenigstens an irgend ein Ziel kommen, wo sie sich wahrscheinlich besser befinden werden als mitten im Walde. Und so ist es, weil die Handlungen des Lebens oft keinen Aufschub dulden, ein richtiger Grundsatz, daß, wenn wir die wahrsten Ansichten nicht deutlich zu erkennen vermögen, wir den wahrscheinlichsten folgen und selbst, wenn wir keine größere Wahrscheinlichkeit bei den einen als bei den andern bemerken, wir dennoch für eine uns entscheiden müssen und sie dann, soweit ihre praktische Bedeutung reicht, nicht mehr als zweifelhaft ansehen dürfen sondern als ganz wahr und sicher, weil so jener Grundsatz ist, der uns zu dieser Entscheidung vermocht hat. Und dadurch habe ich die Fähigkeit gewonnen, mich von aller Reue und allen inneren Vorwürfen zu befreien, welche die Gewissen schwacher und schwankender Gemüther zu beunruhigen pflegen, die sich gehen lassen ohne feste Richtung und die Dinge als gut behandeln, die sie nachher als schlecht beurtheilen.

Mein dritter Grundsatz war, immer bemüht zu sein, lieber mich als das Schicksal zu besiegen, lieber meine Wünsche als die Weltordnung zu verändern, und überhaupt mich an den Glauben zu gewöhnen, daß nichts vollständig in unserer Macht sei, als unsere

Gedanken; daß mithin, wenn wir in Betreff der Dinge außer uns unser Beſtes gethan haben, Alles was am Gelingen fehlt in Rückſicht auf uns vollkommen unmöglich iſt. Und dieſes allein ſchien mir hinreichend, um mich für die Zukunft nicht mehr Unerreichbares wünſchen zu laſſen, und alſo mich zufrieden zu machen, denn unſer Wille geht in ſeinen Wünſchen von Natur nur auf ſolche Dinge, die unſer Verſtand ihm irgend wie als möglich darſtellt, und wenn wir nun alle Güter außer uns als gleicherweiſe jenſeits unſerer Macht betrachten, ſo werden wir uns über den unverſchuldeten Verluſt unſerer natürlichen Glücksgüter gewiß ebenſowenig grämen, als daß wir die Reiche China oder Mexiko nicht beſitzen; und indem wir, wie man zu ſagen pflegt, aus der Noth eine Tugend machen, werden wir im kranken Zuſtande die Geſundheit und im gefangenen die Freiheit nicht mehr wünſchen, als wir etwa im Augenblick einen Körper haben möchten von einem ſo wenig zerſtörbarem Stoff als Diamanten, oder Flügel, um wie die Vögel zu fliegen.

Aber ich bekenne, daß eine ſehr lange Uebung und ein oft wiederholtes Nachdenken dazu gehört, um ſich daran zu gewöhnen, alle Dinge unter dieſem Geſichtspunkt zu betrachten, und ich glaube, daß hauptſächlich hierin das Geheimniß jener Philoſophen beſtand, die einſt vermocht haben, ſich der Herrſchaft des Schickſals zu entziehen und trotz Schmerzen und Armuth mit ihren Göttern in der Glückſeligkeit zu wetteifern, denn ſie waren unabläßig bemüht, die Grenzen zu betrachten, die ihnen von der Natur geſetzt waren, und ſo überzeugten ſie ſich vollkommen, daß nur ihre Gedanken vollſtändig in ihrer Macht wären, und dieſes allein war genug, um ſie von jeder Neigung für andere Dinge abzuhalten. Sie waren ihrer Neigungen ſo vollkommen Herr, daß ſie darin einen Grund fanden, ſich für reicher, mächtiger, freier, glücklicher zu halten, als irgend jemand unter den anderen Menſchen, die ohne dieſe Philoſophie, ſo begünſtigt ſie auch von der Natur und

vom Schickſal ſein mochten, doch niemals Herr ihrer Begehrungen ſind.

Endlich, um dieſe Moral zu beſchließen, kam ich auf den Gedanken, über die verſchiedenen Beſchäftigungen der Menſchen in dieſem Leben eine Muſterung zu halten und die Wahl der beſten zu verſuchen, und ohne etwas von den Beſchäftigungen anderer Leute ſagen zu wollen, meinte ich, daß ich am beſten thun würde, in der meinigen fortzufahren, d. h. mein ganzes Leben darauf zu verwenden, meine Vernunft auszubilden und mich ſo weit als möglich vorwärts zu bringen in der Erkenntniß der Wahrheit nach der Methode, die ich mir vorgeſchrieben hatte. Ich hatte, ſeit ich angefangen, dieſe Methode zu brauchen, ſo außerordentlich große Befriedigungen erfahren, daß ich glaubte, es könne in dieſem Leben keine angenehmere und reinere geben, und da ich täglich durch dieſe Methode einige Wahrheiten entdeckte, die mir wichtig genug und von den anderen Menſchen gewöhnlich nicht gewußt ſchienen, ſo erfüllte die daraus geſchöpfte Genugthuung meinen Geiſt dergeſtalt, daß alles Andere mich gar nicht berührte.

Auch waren die drei vorhergehenden Grundſätze nur auf die Abſicht gegründet, meiner Selbſtbelehrung zu leben. Denn da Gott Jedem ein Licht gegeben hat, um das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, ſo würde ich nicht geglaubt haben, mich mit fremden Anſichten nur einen Augenblick befriedigen zu dürfen, wenn ich nicht entſchloſſen geweſen wäre, im richtigen Zeitpunkt mein eigenes Urtheil zu ihrer Prüfung zu gebrauchen, und ich hätte ihnen nicht ohne Bedenken folgen können, wenn ich nicht gehofft hätte, deßhalb keine Gelegenheit zu verlieren, um beſſere zu finden, wenn es deren gäbe. Endlich würde ich meine Wünſche nicht haben einſchränken und zufrieden ſein können, hätte ich nicht einen Weg verfolgt, auf dem ich ſicher ſein konnte, mir alle Erkenntniſſe, deren ich fähig wäre, zu erwerben und deßhalb auch ſicher der Erwerbung aller wahren Güter, die je in meiner Macht

ſein würden. Denn da unſer Wille ſich nur anläßt, etwas zu verfolgen oder zu fliehen, je nachdem unſer Verſtand ihm dasſelbe als gut oder ſchlecht vorſtellt, ſo genügt es, gut zu urtheilen, um gut zu handeln, und ſo gut als möglich zu urtheilen, um ſo gut als möglich zu handeln, d. h. um alle Tugenden und zugleich alle übrige erreichbare Güter zu erreichen, und wenn man ſicher iſt, daß man ſie hat, ſo muß man zufrieden ſein.

Nachdem ich mich dieſer Grundſätze ſo verſichert und ſie mit den Glaubenswahrheiten, die bei mir ſtets die erſten im Anſehen waren, auf die Seite gebracht hatte, meinte ich, was den übrigen geſammten Theil meiner Anſichten beträfe, dürfte ich mir die Freiheit nehmen, mich davon los zu machen. Da ich nun hoffte, damit beſſer zum Ziel zu kommen im Verkehr mit Menſchen, als wenn ich noch länger in dem Studirzimmer, wo ich alle dieſe Gedanken gehabt hatte, eingeſchloſſen bliebe, ſo begab ich mich noch vor Ende des Winters auf Reiſen. Und während der ganzen Zeit der neun folgenden Jahre that ich nichts, als bald da bald dort in der Welt umherzuſchweifen, indem ich in den Komödien, die dort ſpielen, lieber Zuſchauer als Acteur ſein wollte, und da ich bei jeder Sache ganz beſonders darauf achtete, was dieſelbe bedenklich machen und uns Anlaß zur Täuſchung geben könnte, ſo ſchaffte ich im Laufe der Zeit aus meinem Geiſt alle Irrthümer mit der Wurzel fort, die ſich ehedem hier eingeſchlichen hatten. Nicht daß ich deßhalb die Skeptiker nachgeahmt hätte, die nur zweifeln, um zu zweifeln, und immer unentſchieden ſein wollen, denn meine Abſicht war im Gegentheil darauf gerichtet, mir Sicherheit zu verſchaffen und den ſchwankenden Boden und Sand bei Seite zu werfen, um Geſtein oder Schiefer zu finden.

Und es gelang mir, glaube ich, gut genug. Denn da ich beſtrebt war, den Irrthum oder die Unſicherheit der Sätze, die ich unterſuchte, nicht durch ſchwache Vermuthungen, ſondern durch klare und ſichere Urtheile zu entdecken, ſo traf ich keinen ſo zweifelhaften Satz, daß ich

nicht immer daraus irgend einen hinlänglich sichern Schluß hätte ziehen können, und wäre es auch nur dieser gewesen, daß jener Satz nichts Sicheres enthielt. Und wie man beim Niederreißen einer alten Wohnung gewöhnlich den Abbruch aufhebt, um ihn beim Neubau zu verwenden, so machte ich bei dem Umsturz meiner übelbegründeten Ansichten verschiedene Beobachtungen und erwarb mir viele Erfahrungen, die ich seitdem zur Aufstellung besser begründeter gebraucht habe. Und außerdem fuhr ich in meinen methodischen Uebungen fort, denn ich war nicht bloß bemüht, alle meine Gedanken überhaupt richtig zu ordnen, sondern erübrigte auch von Zeit zu Zeit einige Stunden, die ich dazu anwendete, meine Methode an mathematischen Problemen zu handhaben oder auch an anderen, die ich den mathematischen fast ähnlich machen konnte, indem ich sie von allen Principien der anderen Wissenschaften, die ich nicht fest genug fand, ablöste, (wie ihr an mehreren in diesem Buche entwickelten Fällen sehen werdet).*) So lebte ich nun nach außen ganz wie die Leute, die weiter nichts zu thun haben, als ein angenehmes und harmloses Leben zu führen; die sich bestreben, ihre Vergnügungen von den Lastern zu trennen, und die, um ihre Muße zu genießen, ohne sich zu langweilen, alle ehrbare Zerstreuungen mitnehmen. Doch unter dieser Außenseite ließ ich nicht ab, in meinem Plan vorwärts zu schreiten und in der Erkenntniß der Wahrheit vielleicht mehr zu gewinnen als wenn ich nie etwas anderes gethan hätte, als Bücher lesen und mit Gelehrten umgehen.

Dennoch verflossen diese neun Jahre, noch ehe ich in den Problemen, welche die gewöhnlichen Streitfragen der Gelehrten bilden, mich entschieden oder den Anfang gemacht hatte, die Grundlagen einer gewisseren Philosophie, als die gewöhnliche, zu suchen. Und das Beispiel vieler vorzüglicher Geister, die vor mir dieselbe Absicht

*) Die Dioptrik, die Meteore und die Geometrie erschienen mit dieser Abhandlung zuerst in demselben Bande. Leyden 1637 (französisch).

gehabt und, wie mir ſchien, verfehlt hatten, ließ mich in dieſer Sache ſo viele Schwierigkeiten vorſtellen, daß ich vielleicht noch nicht ſobald gewagt hätte, ſie zu unternehmen, wenn ich nicht geſehen, daß ſchon das Gerücht verbreitet worden, ich wäre damit zu Stande gekommen. Ich kann nicht ſagen, worauf ſich dieſe Meinung gründete, und wenn ich durch meine Aeußerungen etwas dazu beigetragen habe, ſo kann es nur daher gekommen ſein, daß ich offener, als ſonſt wohl ein wenig ſtudirte Leute zu thun pflegen, meine Unwiſſenheit bekannte, und auch wohl die Gründe zeigte, weßhalb ich an vielen Dingen zweifelte, welche die Andern für ſicher hielten; nicht aber daher, daß ich mich irgend einer Gelehrſamkeit gerühmt hätte. Aber zu ehrlich, um für einen Anderen gelten zu wollen als der ich war, meinte ich, daß ich mit allen Kräften verſuchen müßte, mich des Rufs, den man mir gab, würdig zu machen, und es ſind jetzt gerade acht Jahr, daß dieſer Wunſch den Entſchluß in mir erzeugte, mich von allen Orten, wo ich Bekannte haben konnte, zu entfernen, und mich hierher zurückzuziehen, in ein Land, wo lange Kriege die Dinge ſo geordnet haben, daß die Heere, die man hier unterhält, nur dazu dienen, hier die Früchte des Friedens mit um ſo größerer Sicherheit genießen zu laſſen, und wo unter der Maſſe eines großen und ſehr thätigen Volkes, das mehr für ſeine eigenen Angelegenheiten ſorgt als ſich um fremde kümmert, und ohne die Annehmlichkeiten der volkreichſten Städte zu entbehren, ich ebenſo einſam und zurückgezogen habe leben können als in den entlegenſten Wüſten.

Viertes Capitel.

Die Beweisgründe für das Daſein Gottes und der menſchlichen Seele als Grundlage der Metaphyſik.

Ich weiß nicht, ob ich euch von den erſten Betrachtungen, die ich hier gemacht habe, unterhalten ſoll, denn ſie ſind ſo metaphyſiſch und ſo wenig in der gewöhnlichen Art, daß ſie wohl ſchwerlich nach Jedermanns Geſchmack ſein werden. Doch, um prüfen zu laſſen, ob die Grundlagen, die ich genommen habe, feſt genug ſind, bin ich gewiſſermaßen genöthigt, davon zu reden. Seit lange hatte ich bemerkt, daß in Betreff der Sitten man bisweilen Anſichten, die man als ſehr unſicher kennt, folgen müſſe, (wie ſchon oben geſagt worden), als ob ſie ganz zweifellos wären. Aber weil ich damals blos der Erforſchung der Wahrheit leben wollte, ſo meinte ich gerade das Gegentheil thun zu müſſen und als vollkommen falſch Alles, worin ſich auch nur das kleinſte Bedenken auffinden ließe, zu verwerfen, um zu ſehen, ob darnach Nichts zweifellos in meiner Annahme übrig bleiben würde. So wollte ich, weil unſere Sinne uns bisweilen täuſchen, annehmen, daß kein Ding ſo wäre, als die Sinne es uns vorſtellen laſſen; und weil ſich manche Leute in ihren Urtheilen, ſelbſt bei den einfachſten Materien der Geometrie täuſchen und Fehlſchlüſſe machen, ſo verwarf ich, weil ich meinte, dem Irrthum ſo gut als jeder

Andere unterworfen zu sein, alle Gründe als falsch, die ich vorher zu meinen Beweisen genommen hatte; endlich, wie ich bedachte, daß alle Gedanken, die wir im Wachen haben, uns auch im Schlaf kommen können, ohne daß dann einer davon wahr sei, so machte ich mir absichtlich die erdichtete Vorstellung, daß alle Dinge, die jemals in meinen Geist gekommen, nicht wahrer seien als die Trugbilder meiner Träume. Alsbald aber machte ich die Wahrnehmung, daß, während ich so denken wollte, Alles sei falsch, doch nothwendig ich, der ich dachte, irgend etwas sein müsse, und da ich bemerkte, daß diese Wahrheit „ich denke also bin ich", so fest und sicher wäre, daß auch die überspanntesten Annahmen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so konnte ich sie meinem Dafürhalten nach als das erste Princip der Philosophie, die ich suchte, annehmen.

Dann prüfte ich aufmerksam, was ich wäre, und sah, daß ich mir vorstellen könnte, ich hätte keinen Körper, es gäbe keine Welt und keinen Ort, wo ich mich befände, aber daß ich mir deßhalb nicht vorstellen könnte, daß ich nicht wäre; im Gegentheil selbst daraus, daß ich an der Wahrheit der anderen Dinge zu zweifeln dachte, folgte ja ganz einleuchtend und sicher, daß ich war; sobald ich dagegen aufgehört zu denken, mochte wohl Alles andere, das ich mir jemals vorgestellt, wahr gewesen sein, ich aber hatte keinen Grund mehr, an mein Dasein zu glauben. Also erkannte ich daraus, daß ich eine Substanz sei, deren ganzes Wesen und Natur blos im Denken bestehe, und die zu ihrem Dasein weder eines Ortes bedürfe, noch von einem materiellen Dinge abhänge, so daß dieses Ich, d. h. die Seele, wodurch ich bin was ich bin, vom Körper völlig verschieden und selbst leichter zu erkennen ist als dieser, und auch ohne Körper nicht aufhören werde, Alles zu sein was sie ist.

Darauf erwog ich im Allgemeinen, was zur Wahrheit und Gewißheit eines Satzes gehört. Denn weil ich so eben einen ge-

funden hatte, den ich als wahr und gewiß erkannt, so meinte ich, müsse ich auch wissen, worin jene Gewißheit bestehe. Nun hatte ich bemerkt, daß es in dem Satze: „ich denke also bin ich“ kein anderes Kriterium der Wahrheit gebe, als daß ich ganz klar einsehe, daß, um zu denken, man sein müsse. Darum meinte ich, als allgemeine Regel den Satz annehmen zu können: daß die Dinge, welche wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind; daß aber nur darin einige Schwierigkeit liege, richtig zu merken, welches die Dinge sind, die wir deutlich begreifen.

Da ich nun weiter beachtete, daß ich zweifelte und also mein Wesen nicht ganz vollkommen wäre, denn ich sah deutlich, daß es vollkommener sei, zu erkennen als zu zweifeln, so verfiel ich auf die Untersuchung, woher mir der Gedanke an ein vollkommneres Wesen als ich selbst gekommen, und ich erkannte deutlich, daß er von einem Wesen herrühren müsse, das in der That vollkommner sei. Was jene Gedanken betrifft, die ich von einer Menge außer mir befindlicher Wesen hatte, wie vom Himmel, der Erde, dem Licht, der Wärme und tausend anderen Dingen, so war ich über deren Ursprung nicht so sehr in Verlegenheit; denn da ich in ihnen nichts bemerkte, was mir überlegen war, so konnte ich glauben, wenn sie wahr wären, daß sie einen Zubehör meiner Natur bildeten, sofern diese eine gewisse Vollkommenheit hätte, und wenn sie nicht wahr wären, daß sie für Geschöpfe des Nichts zu halten, d. h. daß sie in mir wären wegen der Mangelhaftigkeit meines Wesens. Aber es konnte sich nicht ebenso verhalten mit der Idee eines vollkommnern Wesens als das meinige, denn es war offenbar unmöglich, diese Idee für ein Geschöpf des Nichts zu halten. Und daß das vollkommenste Wesen eine Folge und Zubehör des weniger vollkommnern sein solle, ist kein geringerer Widerspruch, als daß aus dem Nichts Etwas hervorgehe. Darum konnte ich jene Idee auch nicht für ein Geschöpf meiner selbst halten. Und so blieb nur

übrig, daß ſie in mich geſetzt worden durch ein in Wahrheit vollkommneres Weſen als ich, welches alle Vollkommenheiten, die ich mir vorſtellen konnte, in ſich enthielt, d. h. um es mit einem Worte zu ſagen, durch Gott. Dazu kam die Einſicht: weil ich einige Vollkommenheiten erkannte, die ich nicht hatte, ſo war ich nicht das einzige Weſen, das exiſtirte, (ich werde hier mit eurer Erlaubniß ſo frei ſein, die Schultermini zu brauchen), ſondern es mußte nothwendig ein anderes vollkommneres Weſen geben, von dem ich abhing und von dem ich Alles, was ich beſaß, empfangen hatte; denn wäre ich allein und von jedem anderen Weſen unabhängig geweſen, ſo daß ich von mir ſelbſt die wenige mir eigene Vollkommenheit gehabt hätte, ſo hätte ich ebenſo gut von mir den ganzen Ueberſchuß, von dem ich einſah, daß er mir fehlte, haben und ſomit ſelbſt unendlich, ewig, unwandelbar, allwiſſend, allmächtig ſein und endlich alle Vollkommenheiten beſitzen können, die ich im Weſen Gottes erkannte. Denn nach den Auseinanderſetzungen, die ich eben gegeben habe, brauchte ich, um die Natur Gottes nach dem Vermögen der meinigen zu erkennen, nur bei allen Dingen, von denen ich eine Idee in mir fand, zu erwägen, ob ihr Beſitz Vollkommenheit ſei oder nicht; und ich war ſicher, daß keine von denen, die eine Unvollkommenheit bezeichneten, wohl aber alle anderen in ihm enthalten waren. Denn ich ſah, daß Zweifel, Unbeſtändigkeit, Trauer und ähnliche Dinge nicht in ihm ſein konnten, da ich ja ſelbſt froh geweſen wäre, von ihnen frei zu ſein. Dann hatte ich weiter Ideen von einer Menge ſinnlicher und körperlicher Dinge. Obwohl ich nämlich annahm, daß ich träumte und daß alles, was ich ſah oder mir einbildete, falſch wäre, ſo konnte ich doch nicht leugnen, daß die Ideen davon wirklich in meinem Denken vorhanden wären. Aber ich hatte ſchon an mir ſehr klar eingeſehen, daß die denkende Natur von der körperlichen unterſchieden ſei; da nun, wie ich erwog, jede Zuſammenſetzung Abhängigkeit und jede Abhängigkeit offenbar ein Mangel war, ſo urtheilte ich von hier aus, daß es in Gott keine Vollkommenheit ſein könnte, aus dieſen beiden

Naturen zusammengesetzt zu sein, und daß er es folglich nicht wäre; aber wenn es in der Welt einige Körper oder Geister oder andere Naturen gäbe, die nicht ganz vollkommen wären, so müßte ihr Wesen von der Macht Gottes dergestalt abhängen, daß sie ohne ihn nicht einen einzigen Augenblick sein könnten.

Ich wollte nun weiter andere Wahrheiten suchen, und da ich mir das Object der Geometer zum Vorwurf genommen, das ich als stetigen Körper oder als einen in Länge, Breite und Höhe oder Tiefe endlos ausgedehnten Raum begriff, theilbar in verschiedene Theile, die verschiedene Figur und Größe haben und auf jede Weise bewegt oder örtlich verändert werden können, — denn die Geometer setzen dieses Alles in ihrem Objecte voraus, — so durchlief ich einige ihrer einfachsten Beweise. Ich bemerkte, daß jene große von aller Welt ihnen zugeschriebene Gewißheit lediglich darauf beruht, daß man sie nach der von mir eben erwähnten Regel deutlich begreift. Zugleich aber bemerkte ich, daß in ihnen Nichts enthalten sei, das mir die Existenz ihres Objects sicher darthun könnte. Denn ich sah z. B. wohl, daß, ein Dreieck angenommen, seine drei Winkel zwei Rechten gleich sein mußten, aber ich sah darum noch keinen Beweis, daß es in der Welt ein Dreieck gäbe, während ich bei der Idee eines vollkommenen Wesens, auf deren Prüfung ich wieder zurückkam, fand, daß in dieser Idee die Existenz ganz ebenso liegt, als in der Idee eines Dreiecks, daß seine drei Winkel gleich zwei Rechten sind, oder in der einer Kreislinie, daß alle ihre Theile gleichweit von ihrem Centrum abstehen; oder sogar noch einleuchtender. Folglich ist der Satz, daß Gott als dieses so vollkommene Wesen ist oder existirt, mindestens eben so sicher, als ein geometrischer Beweis es nur irgend sein kann.

Daß aber viele Leute es für schwierig halten, Gott oder auch nur das Wesen ihrer eigenen Seele zu erkennen, liegt darin, daß sie ihren Geist nie über die sinnlichen Dinge erhoben und sich auf

dieſe Weiſe gewöhnt haben, Alles durch die Einbildung zu betrachten, die eine beſondere Denkweiſe in Betreff der materiellen Dinge iſt, ſo daß, was ſie ſich nicht einbilden können, ſie auch nicht für begreiflich halten. Dieß erhellt ſchon daraus zur Genüge, daß ſogar die Schulphiloſophen den Grundſatz haben, es könne nichts im Verſtande ſein, das nicht zuerſt in den Sinnen geweſen, wo doch ganz ſicher die Ideen Gottes und der Seele nie waren; und die, welche das Daſein Gottes und der Seele durch ihre Einbildung begreifen wollen, handeln, wie es mir ſcheint, ebenſo als wenn ſie mit ihren Augen hören oder riechen wollten, wobei nur der Unterſchied ſtattfindet, daß der Geſichtsſinn uns die Wahrheit ſeiner Objecte ebenſo wenig beweiſt als Geruch oder Gehör, während weder unſere Einbildung noch unſere Sinne ohne Dazwiſchenkunft des Verſtandes uns irgend etwas ſicher darthun können*).

Endlich wenn es noch Leute giebt, die von der Exiſtenz Gottes und ihrer Seele durch die von mir dargelegten Gründe nicht hinlänglich überzeugt ſind, ſo mögen ſie wiſſen, daß alle andere Dinge, deren ſie vielleicht weit ſicherer zu ſein meinen, wie das eigene körperliche Daſein, und daß es Geſtirne und eine Erde und ähnliche Dinge giebt, weniger ſicher ſind. Denn obgleich bei dieſen Dingen eine Art moraliſche Gewißheit ſtattfindet, an der man, ohne

*) Ich habe die ſehr charakteriſtiſche Stelle genau überſetzt, und empfinde wohl, daß ſie deutlicher geſchrieben ſein ſollte und die Conſtruction dunkler iſt als der Gedanke. Der Gedanke iſt dieſer: das Beweiſen iſt ſo wenig die Function der Einbildung, wie das Riechen und Hören die Function des Auges. In dieſer Analogie verhält ſich das Auge zum Einbildungsvermögen, wie das Hören oder Riechen zum Begreifen. Dieſe Analogie trifft aber in einem ſehr weſentlichen Punkte nicht zu. Das Denken unterſcheidet ſich vom Riechen und Hören, vom Empfinden überhaupt und Einbilden darin, daß es das Object als ſolches erfaßt, während Riechen, Hören, Sehen u. ſ. w. mit dem Einbilden darin übereinſtimmen, daß ſie für ſich zur objectiven Auffaſſung der Dinge nicht fähig ſind.

überſpannt zu ſein, nicht zweifeln kann, ſo läßt ſich doch auch, wenn es ſich um eine metaphyſiſche Gewißheit handelt, ohne unvernünftig zu ſein, nicht leugnen, daß man zum Zweifeln Grund genug habe, ſobald man bemerkt, wie man im Schlaf ganz ebenſo ſich einbilden könne, man habe einen anderen Körper und ſehe andere Geſtirne und eine andere Erde, ohne daß etwas davon wirklich iſt. Woher weiß man denn, daß die Gedanken, welche im Traume kommen, eher als die anderen falſch ſind, da ſie ja oft ebenſo lebhaft und ausgeprägt ſind? Und mögen die beſten Geiſter hier, ſo lange ſie wollen, nachdenken, ich glaube nicht, daß ſie, um dieſen Zweifel zu heben, einen zureichenden Grund anführen können, wenn ſie nicht die Exiſtenz Gottes vorausſetzen. Denn vor Allem iſt ſelbſt jener Satz, den ich eben zur Regel genommen habe: daß nämlich alle Dinge, die wir ganz klar und deutlich begreifen, wahr ſind, nur deßhalb ſicher, weil Gott iſt oder exiſtirt, und weil er ein vollkommenes Weſen iſt und Alles in uns von ihm herrührt. Daraus aber folgt, daß unſere Ideen oder Begriffe, da ſie wirkliche Weſen ſind, die von Gott kommen, ſoweit ſie klar und deutlich ſind, wahr ſein müſſen. Wenn wir alſo oft genug unwahre Vorſtellungen haben, ſo kommt ihre Unwahrheit nur daher, daß ſie unklar und dunkel ſind, und ſoweit ſie es ſind, nehmen ſie an der Natur des Nichts Theil, d. h. ſie ſind in uns nur deßhalb ſo unklar, weil wir nicht ganz vollkommen ſind. Und es iſt offenbar ein eben ſo großer Widerſpruch, daß der Irrthum oder die Unvollkommenheit als ſolche aus Gott hervorgehen, als die Wahrheit oder die Vollkommenheit aus dem Nichts. Aber wenn wir nicht wüßten, daß alles Wirkliche und Wahrhafte in uns von einem vollkommenen und unendlichen Weſen herrührte, ſo hätten wir, wie klar und deutlich unſere Ideen auch wären, doch dafür keinen ſicheren Grund, daß ſie die Vollkommenheit hätten, wahr zu ſein.

Nachdem nun ſo die Erkenntniß Gottes und der Seele uns

von jener Regel überzeugt hat, ist es leicht einzusehen, daß die Traumbilder, die wir im Schlaf vorstellen, uns keineswegs dürfen zweifeln lassen an der Wahrheit der Gedanken, die wir im Wachen haben. Denn wenn es sich im Schlaf träfe, daß man eine sehr deutliche Idee hätte, wie z. B. daß ein Geometer irgend einen neuen Beweis fände, so würde sein Schlaf nicht hindern, daß sein Beweis wahr sei; und was den gewöhnlichsten Irrthum unserer Träume betrifft, daß sie uns nämlich verschiedene Objecte ganz so wie unsere äußeren Sinne vorstellen, so ist der Schlaf nicht die Ursache, die uns veranlaßt, der Wahrheit solcher Vorstellungen zu mißtrauen, denn wir können uns oft genug ganz ebenso täuschen, ohne zu schlafen, wie wenn z. B. die Gelbsüchtigen Alles gelb sehen, oder wenn die Sterne oder andere weit entfernte Körper uns kleiner erscheinen als sie sind. Denn zuletzt, ob wir wachen oder schlafen, dürfen wir doch nur der einleuchtenden Klarheit unserer Vernunft vertrauen. Wohlgemerkt, ich sage unserer Vernunft und nicht unserer Einbildung oder unserer Sinne, wie wir denn die Sonne zwar sehr klar sehen, aber deßhalb nicht urtheilen dürfen, sie sei so groß als wir sie sehen, und wir uns einen Löwenkopf sehr deutlich auf einem Ziegenleibe vorstellen können, ohne deßhalb schließen zu dürfen, es gebe in der Welt eine Chimäre. Denn die Vernunft sagt nicht, daß Alles was wir sehen oder uns einbilden wahr sei, wohl aber sagt sie, daß alle unsere Ideen oder Begriffe etwas Wahres haben müssen, denn sonst hätte Gott, der absolut vollkommen und wahr ist, sie unmöglich in uns gesetzt. Und weil unsere Urtheile während des Schlafs nie so einleuchtend und vollständig sind, als während des Wachens, wenn auch unsere Einbildungen bisweilen im Schlaf noch lebhafter und ausgeprägter sind, so sagt die Vernunft uns auch, daß unsere Gedanken zwar nicht alle wahr sein können, weil wir nicht ganz vollkommen sind, aber, so weit sie wahr sind, diese Wahrheit unfehlbar in unseren wachen Gedanken eher als in unseren Träumen stattfinden müsse.

Fünftes Capitel.

Ordnung der vom Autor unterſuchten phyſikaliſchen Probleme, insbeſondere Erklärung der Bewegung des Herzens und einiger anderer zur Medicin gehöriger ſchwieriger Punkte; dann der Unterſchied unſerer Seele von der thieriſchen.

Ich würde hier ſehr gern fortfahren und die ganze Kette der übrigen Wahrheiten zeigen, die ich von den erſten abgeleitet habe; da ich jedoch zu dieſem Zweck mehrere Fragen berühren müßte, die noch unter den Gelehrten ſtreitig ſind, und ich mit den letzteren keine Händel wünſche, ſo halte ich es für beſſer, mich der Sache zu enthalten, und die Punkte bloß im Allgemeinen zu bezeichnen; mögen dann weiſere Leute entſcheiden, ob es rathſam ſei, das Publicum eingehender darüber zu belehren. Ich bin ſtets feſt bei dem von mir gefaßten Entſchluß geblieben, kein anderes Princip anzunehmen, als das, welches ich ſo eben als Beweisgrund für das Daſein Gottes und der Seele gebraucht habe, und keine Sache als wahr gelten zu laſſen, die mir nicht klarer und ſicherer erſchiene, als früher die geometriſchen Beweiſe. Und dennoch darf ich ſagen, daß ich rückſichtlich der gewöhnlichen Hauptprobleme der Philoſophie nicht bloß ein Mittel gefunden habe, das mir Genüge leiſtet, ſondern daß ich auch gewiſſe Geſetze beobachtet, welche Gott

in der Natur ſo feſtbegründet und von denen er unſeren Seelen ſolche Begriffe eingeprägt hat, daß wir bei einiger Aufmerkſamkeit nicht zweifeln können, daß ſie in Allem, was in der Welt iſt oder geſchieht, genau befolgt werden. Indem ich dann die Reihenfolge dieſer Geſetze betrachtete, entdeckte ich, wie mir ſchien, mehrere Wahrheiten, fruchtbarer und bedeutender, als Alles was ich ehedem gelernt oder auch nur zu lernen gehofft hatte.

Aber weil ich die hauptſächlichſten davon in einer Abhandlung zu entwickeln verſucht habe, die ich aus mancherlei Gründen nicht veröffentlichen kann, ſo weiß ich ſie nicht beſſer darzuthun, als indem ich hier ſummariſch ihren Inhalt angebe. Ich wollte darin alles zuſammenfaſſen, was ich von der Natur der materiellen Dinge zu wiſſen meinte, bevor ich jene Schrift ſchrieb. Aber wie die Maler auf einer ebenen Fläche nicht alle verſchiedene Seiten eines wirklichen Körpers darſtellen können und deßhalb eine der hauptſächlichſten wählen, die ſie allein ins Licht ſetzen, die übrigen dagegen ſchattiren und nur ſoweit erſcheinen laſſen, als man ſie ſehen kann, wenn man jene anblickt, — ſo fürchtete ich, in meiner Abhandlung nicht alle meine Gedanken unterbringen zu können. Deßhalb wollte ich darin nur meine Theorie vom Licht recht umfaſſend auseinanderſetzen, dann bei Gelegenheit einiges von der Sonne und den Fixſternen hinzufügen, weil das Licht faſt nur von dieſen Körpern ausgeht, dann von den Himmelsgewölben, weil ſie es durchlaſſen, von den Planeten, den Kometen und der Erde, weil ſie es reflectiren, und insbeſondere von allen Körpern auf der Erde, weil ſie entweder farbig oder durchſichtig oder leuchtend ſind, und endlich vom Menſchen, weil er alle dieſe Objecte betrachtet. Um aber alle dieſe Dinge etwas im Schatten zu behandeln und meine Anſichten freier ausſprechen zu können, ohne die herkömmlichen Meinungen der Gelehrten entweder annehmen oder widerlegen zu müſſen, entſchloß ich mich, dieſe ganze Welt hienieden ihren Katheder-kriegen zu überlaſſen und bloß davon zu

reden, was in einer neuen geſchehen würde, wenn Gott jetzt irgendwo in imaginären Räumen genug Materie, um ſie zu bilden, ſchüfe, und die verſchiedenen Theile dieſer Materie mannigfach und ohne Ordnung hin und her bewegte, ſo daß er daraus ein ebenſo verworrenes Chaos machte, als die Poeten nur erdichten können, und dann nichts weiter thäte, als der Natur ſeine gewöhnliche Mitwirkung zukommen und ſie nach den von ihm feſtgeſtellten Geſetzen wirken ließ. So beſchrieb ich zuerſt dieſe Materie und ſuchte ſie ſo darzuſtellen, daß es nach meinem Bedünken in der Welt nichts Klareres und Begreiflicheres gab, ausgenommen was eben von Gott und der Seele geſagt worden. Denn ich ſetzte ausdrücklich voraus, daß es darin keine jener Formen oder Qualitäten, worüber man in den Schulen ſtreitet, noch überhaupt etwas gäbe, deſſen Erkenntniß unſeren Seelen nicht ſo natürlich wäre, daß man die Unkenntniß nicht einmal fingiren könnte. Außerdem zeigte ich, welches die Naturgeſetze wären, und ohne meine Gründe auf ein anderes Princip als die unendlichen Vollkommenheiten Gottes zu ſtützen, ſuchte ich alle irgendwie zweifelhaften zu beweiſen und als ſolche darzuthun, daß, ſelbſt wenn Gott mehrere Welten geſchaffen hätte, es keine geben könnte, wo dieſe Geſetze aufhörten, befolgt zu werden. Dann zeigte ich, wie der größte Theil dieſer chaotiſchen Materie ſich in Folge jener Geſetze ordnen und nach einer gewiſſen Form einrichten müſſe, wodurch er unſeren Himmelsgewölben ähnlich würde, wie unterdeſſen einige ihrer Theile eine Erde und einige wieder Planeten und Kometen, und einige andere eine Sonne und Fixſterne bilden müſſen. Und hier verbreitete ich mich über das Thema des Lichts und entwickelte ſehr ausführlich, welches Licht ſich in der Sonne und den Fixſternen befinden müſſe, und wie es von dort in einem Augenblick die unermeßlichen Himmelsräume durchlaufe, und wie es ſich von den Planeten und Kometen nach der Erde zu reflectire. Ich fügte noch Manches hinzu, betreffend die Subſtanz, die Lage, die Bewegungen und alle verſchiedenen

Beſchaffenheiten dieſer Himmel und Geſtirne, ſo daß ich grade genug davon ſagte, um verſtehen zu laſſen, in den Himmeln und Geſtirnen dieſer Welt mache ſich nichts bemerkbar, das nicht in der von mir beſchriebenen Welt ganz ähnlich erſcheinen müſſe oder wenigſtens könne. Dann kam ich im Beſonderen auf die Erde zu ſprechen: wie, obwohl ich ausdrücklich angenommen, daß Gott gar keine Schwere in die Materie gelegt habe, doch alle ihre Theile genau nach dem Mittelpunkt unabläſſig ſtreben; wie bei der mit Waſſer und Luft bedeckten Oberfläche die Richtung der Himmel und Geſtirne, hauptſächlich des Mondes, dort eine Ebbe und Fluth verurſachen müßte, der Ebbe und Fluth unſerer Meere in allen Umſtänden ähnlich, und außerdem eine gewiſſe von Oſten nach Weſten gerichtete Bewegung, ſowohl des Waſſers als der Luft, wie man ſie auch in den Tropen bemerkt; wie die Gebirge, die Meere, die Quellen und Ströme ſich dort auf naturgemäße Weiſe bilden, und die Metalle in die Gruben kommen, die Pflanzen auf den Feldern wachſen, und überhaupt alle gemiſchte oder zuſammengeſetzte Körper ſich erzeugen könnten, und weil ich außer den Geſtirnen nichts Licht Hervorbringendes in der Welt kannte als das Feuer, ſo bemühte ich mich, alles, was zu ſeiner Natur gehört, deutlich darzuthun: wie es entſteht, wie es ſich erhält, wie es manchmal nur Wärme ohne Licht und manchmal nur Licht ohne Wärme hat, wie es verſchiedene Farben und verſchiedene andere Beſchaffenheiten in verſchiedene Körper einführen kann, wie es einige Körper ſchmilzt, andere verhärtet, wie es ſie faſt alle verzehren oder in Aſche und Rauch verwandeln, endlich wie es bloß durch die Gewalt ſeiner Thätigkeit aus dieſer Aſche Glas bilden kann. Denn dieſe Verwandlung der Aſche in Glas ſchien mir ſo bewunderungswürdig, als irgend eine andere Metamorphoſe in der Natur, und deßhalb machte es mir ein beſonderes Vergnügen, ſie zu beſchreiben.

Doch wollte ich aus alle dem nicht etwa den Schluß ziehen, daß dieſe Welt in der von mir dargeſtellten Form geſchaffen worden ſei, denn es iſt bei weitem wahrſcheinlicher, daß ſie Gott gleich im Anfang ſo gemacht hat, wie ſie ſein mußte. Aber es iſt gewiß und eine unter den Theologen geläufige Meinung, daß die erhaltende Thätigkeit Gottes ganz dieſelbe iſt als ſeine ſchaffende. Wenn alſo der Welt im Anfange Gott auch nur die Form des Chaos gegeben, aber zugleich die Geſetze der Natur feſtſtellte und ihr ſeinen Beiſtand lieh, um in ihrer Weiſe zu wirken, ſo kann man überzeugt ſein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, daß dadurch allein alle bloß materielle Dinge ſich mit der Zeit in die Verfaſſung hätten bringen können, in der wir ſie jetzt ſehen; und ihre Natur iſt weit leichter zu begreifen, wenn man ſie auf dieſe Weiſe allmälig entſtehen ſieht, als wenn man alle nur als Machwerk betrachtet.

Von der Beſchreibung der lebloſen Körper und der Pflanzen, ging ich über zu der der Thiere und insbeſondere zu der der Menſchen. Aber weil ich hier noch nicht Kenntniſſe genug beſaß, um davon in derſelben Weiſe als von den übrigen Dingen zu reden, d. h. die Wirkungen aus den Urſachen zu erklären und zu zeigen, woraus und wie die Natur ſie erzeugen muß, ſo begnügte ich mich mit der Annahme, Gott habe den menſchlichen Körper ſo gebildet, wie der unſrige iſt, ebenſowohl was die äußere Geſtalt der Glieder, als was die innere Bildung ſeiner Organe betrifft, ohne denſelben aus einer andern Materie zuſammenzufügen, als die ich beſchrieben, und ohne zunächſt darein eine vernünftige Seele oder ein anderes Weſen zu ſetzen, das daſelbſt als ernährende oder empfindende Seele dienen könnte; daß er bloß in ſeinem Herzen eines jener Feuer ohne Licht entzündet, die ich ſchon erklärt und ganz ſo begriffen hatte, wie das Feuer, welches den Heuhaufen erhitzt, der eingeſchloſſen wurde, ehe er trocken war, oder welches die jungen Weine kocht, wenn man ſie im Faß

gähren läßt. Denn wenn ich die Functionen unterſuchte, die in Folge deſſen in dieſem Körper ſtattfinden konnten, ſo fand ich, es ſeien genau dieſelben, die in uns vor ſich gehen, ohne daß wir uns derſelben bewußt ſind, alſo ohne daß unſere Seele, d. h. jener vom Körper unterſchiedene Theil, deſſen Natur, wie oben geſagt worden, bloß im Denken beſteht, etwas dazu beiträgt, und in denen, wie man ſehen kann, die vernunftloſen Thiere uns gleichen. Und ich hätte unter dieſem Geſichtspunkte nicht eine von den Functionen finden können, die vom Denken abhängen und deßhalb die einzigen ſind, die uns als Menſchen zukommen, während ich ſie alle fand, unter der Annahme, daß Gott eine vernünftige Seele geſchaffen und ſie auf eine gewiſſe Weiſe dieſem ſo von mir beſchriebenen Körper vereinigt habe.

Damit man aber ſehen könne, wie ich dieſe Materie behandelt, ſo will ich hier die Theorie von der Bewegung des Herzens und der Arterien geben. Denn da dieſe Bewegung die erſte und allgemeinſte iſt, die man in den Thieren beobachtet, ſo wird man leicht beurtheilen können, was man von den anderen zu denken hat. Und um das Folgende leichter zu verſtehen, mögen die in der Anatomie gar nicht Bewanderten, bevor ſie dieſe Erklärung hier leſen, ſich die Mühe nehmen, das Herz irgend eines großen, mit Lungen begabten, Thieres vor ihren Augen zerſchneiden zu laſſen, denn es iſt dem des Menſchen in allen Punkten ähnlich; ſie mögen ſich die beiden darin befindlichen Kammern oder Höhlungen zeigen laſſen, zuerſt die rechte, der zwei ſehr breite Röhren entſprechen, nämlich die hohle Vene, die das hauptſächlichſte Blutgefäß iſt und gleichſam den Stamm des Baumes bildet, deſſen Zweige alle übrigen Adern (Venen) des Körpers ſind, und die arteriöſe Vene, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie in der That eine Arterie iſt, die aus dem Herzen entſpringt und nach ihrem Austritt ſich in mehrere Zweige theilt, die ſich überall in den Lungen verbreiten; dann die linke Kammer, der in derſelben

Weiſe zwei Röhren entſprechen, ebenſo breit oder noch breiter als die vorigen, nämlich die venöſe Arterie, mit Unrecht ſo genannt, weil ſie bloß eine Vene iſt, die aus den Lungen kommt, wo ſie in mehrere Zweige getheilt iſt, die ſich mit denen der arteriöſen Vene verflechten und mit denen der ſogenannten Luftröhre, wodurch die Luft, die wir athmen, eintritt, und die große Arterie, die vom Herzen ausgeht und ihre Zweige durch den ganzen Körper ſendet. Ich möchte auch, daß man ihnen die elf kleinen Häute ſorgfältig zeige, die als ebenſo viele kleine Pforten die vier Oeffnungen in den beiden Höhlungen öffnen und ſchließen, nämlich drei beim Eintritt der Hohlvene, wo ſie dergeſtalt geordnet ſind, daß ſie keineswegs hindern können, daß das darin enthaltene Blut in die rechte Herzkammer fließt, und doch aufs genaueſte hindern, daß es hier herausſtrömen kann, drei beim Eintritt der arteriöſen Vene, die ganz entgegengeſetzt geordnet, zwar das Blut in dieſer Höhlung in die Lungen gehen, aber nicht das Blut in den Lungen dorthin zurückkehren laſſen, und ebenſo zwei andere beim Eintritt der venöſen Arterie, die das Lungenblut nach der linken Herzkammer fließen aber nicht zurückſtrömen laſſen, und drei beim Eintritt der großen Arterie, die das Blut aus dem Herzen herausſtrömen, aber nicht dahin zurückſtrömen laſſen, und man braucht für die Zahl dieſer Häutchen keinen weiteren Grund zu ſuchen, außer daß die Oeffnung der venöſen Arterie, bei ihrer wegen des Orts, wo ſie ſich befindet, ovalen Form bequem mit zweien geſchloſſen werden kann, während es bei den anderen wegen ihrer runden Form am beſten mit dreien geſchieht. Außerdem wünſchte ich, man machte ſie darauf aufmerkſam, daß die große Arterie und die arteriöſe Vene von einer viel härteren und feſteren Bildung ſind, als die venöſe Arterie und die Hohlvene, und daß dieſe beiden letzten vor ihrem Eintritt in das Herz ſich erweitern und hier gleichſam zwei Beutel, die ſogenannten Herzohren, bilden, die aus einem ähnlichen Fleiſch als das Herz ſelbſt gebildet ſind, und daß im Herzen

immer mehr Wärme iſt, als irgendwo anders im Körper; endlich wie dieſe Wärme es mit ſich bringt, daß ſobald ein Blutstropfen in die Herzkammer eintritt, derſelbe anſchwillt und ſich ausbreitet, ſo wie es alle Flüſſigkeiten machen, wenn man ſie tropfenweiſe in irgend ein ſehr heißes Gefäß fallen läßt.

Nach dieſen Erörterungen brauche ich nichts weiter hinzuzufügen, um die Bewegung des Herzens zu erklären, außer daß, wenn ſeine Höhlungen nicht voll Blut ſind, dieſes nothwendig aus der Hohlvene in die rechte und aus der venöſen Arterie in die linke Kammer einſtrömt, da dieſe beiden Gefäße immer voll Blut ſind, und ihre dem Herzen zugewendeten Oeffnungen alsdann nicht geſchloſſen ſein können. Aber ſobald auf dieſe Weiſe zwei Tropfen Blut, jeder in eine der beiden Kammern eingedrungen ſind, ſo müſſen ſich dieſe Tropfen, die nur ſehr dick ſein können, weil die Oeffnungen, durch die ſie eindringen, ſehr breit und die Gefäße, aus denen ſie kommen, ſehr voll von Blut ſind, verdünnen und ausbreiten wegen der Wärme, die ſie dort finden. So laſſen ſie das Herz anſchwellen und daher kommt es, daß ſie die fünf kleinen Pforten zuſtoßen und ſchließen, die ſich beim Eintritt jener beiden Gefäße befinden, aus denen ſie kommen. So verhindern ſie, daß mehr Blut in das Herz herabſtrömt, und fahren fort ſich immer mehr zu verdünnen. Daher kommt es, daß ſie die ſechs anderen kleinen Pforten aufſtoßen und öffnen, die ſich beim Eintritt der beiden anderen Gefäße befinden, durch die jene beiden Tropfen wieder ausſtrömen. So laſſen ſie alle Zweige der arteriöſen Vene und der großen Arterie faſt in demſelben Augenblicke anſchwellen, als das Herz ſelbſt. Dieſes, wie auch die Arterien, zieht ſich gleich nachher wieder zuſammen, weil das eingedrungene Blut ſich abkühlt; ihre ſechs kleinen Pforten ſchließen und die fünf der Hohlvene und der venöſen Arterie öffnen ſich wieder und laſſen wieder zwei andere Tropfen Blut hindurch, die das Herz und die Arterien ganz wie die vorigen von neuem anſchwellen. Und weil das

Blut, das auf dieſe Weiſe in das Herz eindringt, durch jene beiden Beutel, die man Herzohren nennt, hindurchgeht, ſo iſt deßhalb die Bewegung der letzteren der des Herzens entgegengeſetzt, und ſie ziehen ſich zuſammen, während dieſes ſich ausdehnt. Uebrigens damit Diejenigen, welche die Stärke der mathematiſchen Beweiſe nicht kennen und nicht gewöhnt ſind, die wahren Gründe von den wahrſcheinlichen zu unterſcheiden, dieſer meiner Erklärung nicht auf gut Glück hin widerſprechen, ohne ſie zu prüfen, ſo will ich ihnen bemerken, daß dieſe ſo eben von mir erklärte Bewegung blos aus der Ordnung der Organe, die man mit ſeinem Auge im Herzen ſehen, und der Wärme, die man mit ſeinen Fingern dort fühlen, und der Natur des Blutes, die man erfahren kann, ebenſo nothwendig folgt, als die Bewegung eines Uhrwerks aus der Kraft, der Lage und der Geſtalt ſeiner Gewichte und Räder.

Wenn man aber frägt, wie das Blut der Venen ſich nicht erſchöpfe, da es ja beſtändig in das Herz fließt, und wie die Arterien nicht zu voll werden, weil alles Blut, welches durch das Herz hindurchgeht, in ſie einſtrömt, ſo brauche ich darauf nur mit der Schrift eines engliſchen Arztes*) zu antworten, der den Ruhm verdient, an dieſer Stelle das Eis gebrochen und zuerſt gelehrt zu haben, daß es an den äußerſten Enden der Arterien mehrere kleine Gänge giebt, wodurch das Blut, welches die Arterien vom Herzen empfangen, in die kleinen Zweige der Venen eindringt, von wo es wiederum dem Herzen zuſtrömt, ſo daß ſein Lauf nur eine beſtändige Circulation ausmacht. Er beweiſt die Sache ſehr richtig durch die gewöhnliche Erfahrung der Chirurgen, die den Arm über der Stelle, wo ſie die Vene öffnen, mit mäßiger Stärke binden, und dadurch bewirken, daß das Blut reichlicher hervorſtrömt als wenn ſie den Arm gar nicht gebunden hätten; gerade das Gegentheil würde ſtattfinden, wenn ſie ihn unterhalb, näm-

*) Hervaens, de motu cordis et sang. in animalib. 1628.

lich zwiſchen der Hand und der geöffneten Vene oder auch wenn ſie ihn oberhalb (der Vene) ſehr ſtark bänden. Denn es iſt offenbar, daß ein mäßig geknüpftes Band wohl verhindern kann, daß das ſchon im Arm befindliche Blut durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt, aber deßhalb nicht verhindert, daß es immer von neuem durch die Arterien kommt, weil dieſe unterhalb der Venen liegen und ihre Gewebe feſter und darum weniger leicht zu drücken ſind, und weil auch das Blut, das vom Herzen kommt, mit mehr Gewalt durch die Arterien nach der Hand zueilt, als es von dort durch die Venen nach dem Herzen zurückkehrt. Und weil dieſes Blut vom Arm durch die Oeffnung einer der Venen ausſtrömt, ſo muß es nothwendig unterhalb des Bandes, d. h. an den Extremitäten des Armes Gänge geben, durch welche das Blut aus den Arterien herkommt. Er beweiſt ſeine Theorie des Blutumlaufs ſehr gut durch gewiſſe kleine Häute, die in der Länge der Venen ſo angebracht ſind, daß ſie das Blut nicht aus der Mitte des Körpers nach den Extremitäten durchſtrömen, ſondern nur von den Extremitäten nach dem Herzen zurückkehren laſſen. Und außerdem noch durch die Erfahrung, welche beweiſt, daß alles Blut, das ſich im Körper befindet, in ſehr weniger Zeit durch eine einzige geöffnete Arterie ausſtrömen kann, auch wenn ſie ganz nahe beim Herzen feſtgebunden und an einer Stelle zwiſchen dem Bande und dem Herzen geſchlagen würde, ſo daß man unmöglich meinen könnte, das ausſtrömende Blut käme wo anders her als vom Herzen.

Aber es giebt dafür noch mehrere andere Beweiſe, daß die wahre Urſache dieſer Blutbewegung die von mir erklärte iſt. So kann vor Allem der Unterſchied, welchen man zwiſchen dem venöſen und arteriellen Blut bemerkt, uns dahin führen, daß das Blut, nachdem es ſich bei ſeinem Durchgange durch das Herz verdünnt und deſtillirt hat, unmittelbar nach ſeinem Austritt, d. h. in den Arterien, feiner und lebhafter und wärmer iſt, als kurz vor

seinem Eintritt, d. h. in den Venen. Und wenn man hierauf achtet, so wird man finden, daß dieser Unterschied nur in der Gegend des Herzens sich recht bemerkbar macht und nicht ebenso sehr an den vom Herzen entferntesten Stellen. Dann ist die Härte der Häute, woraus die arteriöse Vene und die große Arterie gebildet sind, ein zureichender Beweis, daß das Blut kräftiger gegen sie, als gegen die Venen, anschlägt. Und warum würde die linke Herzkammer und die große Arterie umfassender und weiter sein, als die rechte Kammer und die arteriöse Vene, wenn nicht das Blut der venösen Arterie, welches nach seinem Durchgange durch das Herz in den Lungen war, sich mehr verfeinert und stärker und leichter verdünnt hätte als das, welches unmittelbar aus der Hohlvene kommt? Und was können die Aerzte, wenn sie den Puls fühlen, vermuthen, wenn sie nicht wissen, daß, je nachdem das Blut seine Natur ändert, es durch die Wärme des Herzens mehr oder weniger stark, mehr oder weniger schnell verdünnt werden kann als zuvor? Und wenn man untersucht, wie sich diese Wärme den anderen Gliedern mittheilt, muß man nicht bekennen, daß es vermöge des Bluts geschieht, welches sich beim Durchgange durch das Herz hier wieder erwärmt und sich von hier durch den ganzen Körper verbreitet? Daher kommt es, daß Blutverlust zugleich Wärmeverlust ist, und wäre das Herz so glühend wie ein entzündetes Eisen, so würde es doch nicht zureichen, um Füße und Hände, so wie es der Fall ist, zu erwärmen, wenn es nicht beständig neues Blut hinsendete. Hieraus erkennt man auch, wie der wahre Nutzen des Athmens darin besteht, frisches Blut genug in die Lunge zu bringen, damit das Blut, das aus der rechten Herzkammer, wo es sich verdünnt und gleichsam in Dunst verwandelt hat, hierher kommt, sich hier von neuem verdichten und in Blut verwandeln könne, bevor es in die linke Kammer zurück fließt, sonst könnte es nicht das hier befindliche Feuer nähren. Dieß bestätigt sich dadurch, daß man bei Thieren ohne Lunge auch nur eine Herz-

kammer findet, und daß die Kinder im Mutterleib, wo sie die Lunge nicht brauchen können, eine Oeffnung, wodurch das Blut aus der Hohlvene in die linke Herzkammer fließt, und einen Gang haben, wodurch das Blut aus der arteriösen Vene in die große Arterie kommt ohne durch die Lunge zu gehen. Und wie wäre das Kochen im Magen möglich, wenn nicht das Herz Wärme durch die Arterien und damit zugleich einige der flüssigsten Blut-theile hinsendete, um bei der Auflösung der dort befindlichen Spei-sen zu helfen? Und ist der Proceß, wodurch sich der Speisesaft in Blut verwandelt, nicht leicht zu verstehen, wenn man bedenkt, daß sich das Blut, indem es durch das Herz hindurchgeht und wieder hindurchgeht, täglich vielleicht mehr als 100- oder 200mal destillirt? Und was braucht man weiter, um die Ernährung und Production der verschiedenen Säfte des Körpers zu erklären, außer das Blut, welches, indem es sich verdünnt, vom Herzen nach den äußersten Enden der Arterien fließt und dabei macht, daß einige seiner Theile in den Gliedern zurückbleiben und hier gewisse Theile verdrängen, deren Raum sie einnehmen, und daß nach der Lage, Figur und Kleinheit der Poren, die sie antreffen, die einen lieber als die anderen an gewisse Stellen gehen, so wie Jeder es bei verschiede-nen Sieben gesehen haben kann, die, auf mannigfaltige Weise durchlöchert, dazu dienen, verschiedene Getreidearten von einander zu sondern?

Und endlich das Merkwürdigste in diesen Dingen ist die Ent-stehung der Lebensgeister, die einem sehr feinen Winde oder besser gesagt einer sehr reinen und lebhaften Flamme gleichen, die unaufhörlich in großer Fülle vom Herzen ins Gehirn emporsteigt, von hier durch die Nerven in die Muskeln eingeht und allen Gliedern die Bewegung mittheilt. Und warum die Bluttheile, die als die bewegtesten und durchdringendsten auch am besten jene Geister bilden, eher nach dem Gehirn als anders wohin gehen, das erklärt sich am einfachsten daraus, daß die Arterien, die sie

nach dem Gehirn führen, vom Herzen in geradeſter Linie ausgehen, und wenn nun mehrere Dinge zugleich nach derſelben Richtung ſtreben, ohne daß für alle Raum genug iſt, wie bei den Blutthei-len, die aus der linken Herzkammer nach dem Gehirn wollen, ſo folgt nach den Regeln der Mechanik, die mit den Geſetzen der Na-tur identiſch ſind, daß die ſchwächeren und weniger bewegten den ſtärkeren weichen müſſen, und dieſe alſo allein nach jenem Ziele forteilen.

Ich hatte alle dieſe Dinge in der Abhandlung, die ich vor-dem veröffentlichen wollte, eingehend genug entwickelt. Und dann hatte ich gezeigt, worin die Einrichtung der Nerven und der Mus-keln des menſchlichen Körpers beſtehen müſſe, damit die darin be-findlichen Lebensgeiſter die Glieder desſelben bewegen können, ſo wie man ſieht, daß Köpfe, bald nachdem ſie abgeſchlagen worden, ſich noch bewegen und in die Erde beißen, obwohl ſie nicht mehr beſeelt ſind; dann welche Veränderungen im Gehirn ſtattfinden müſſen, um Wachen und Schlaf und Träume zu verurſachen; wie Licht, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme und alle die übrigen Beſchaffen-heiten der äußeren Gegenſtände durch die Vermittlung der Sinne dort verſchiedene Ideen einprägen, wie Hunger, Durſt und die üb-rigen inneren Empfindungen auch die ihrigen dorthin ſenden kön-nen; was man unter dem Gemeinſinn verſtehen muß, der dieſe Ideen empfängt, unter dem Gedächtniß, das ſie aufbewahrt, unter der Phantaſie, die ſie mannigfaltig verändern und neue daraus bilden und eben dadurch mit Hülfe der Lebensgeiſter, die ſie in den Muskeln vertheilt, die Glieder dieſes Körpers auf ſo viele ver-ſchiedene Weiſe ſich bewegen laſſen und auch bei Gelegenheit der äußeren Sinneswahrnehmungen wie der inneren Empfindungen machen kann, daß ſich unſere Glieder bewegen, ohne daß der Wille ſie leitet. Dies wird denen nicht ſeltſam erſcheinen, die wiſſen, wie viele Automaten oder ſich bewegende Maſchinen verſchiedener Art die Induſtrie der Menſchen machen kann aus ſehr wenigen

Stücken, im Vergleich mit der großen Menge Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und aller der übrigen Theile jedes thierischen Körpers, und die deßhalb *dieſen Körper als eine Maſchine* anſehen werden, die als ein Werk Gottes unvergleichlich beſſer geordnet iſt und bewunderungswürdigere Bewegungen in ſich hat, als irgend eine, welche Menſchen haben erfinden können. Und ich hatte mich gerade bei dieſem Punkte beſonders aufgehalten, um zu zeigen, daß, wenn es ſolche Maſchinen gäbe, welche die Organe und die äußere Geſtalt eines Affen oder irgend eines anderen vernunftloſen Thieres hätten, wir nicht im Stande ſein würden, ſie in irgend etwas von jenen Thieren zu unterſcheiden; während, wenn es *unſern* Körpern ähnliche Maſchinen gäbe, die ſogar, ſoweit es moraliſch möglich wäre, unſere Handlungen nachahmten, ſo würden wir doch ſtets *zwei* ganz ſichere Mittel haben, um zu erkennen, daß ſie deßhalb nicht wirkliche Menſchen ſeien. Das Erſte iſt, daß ſie niemals *Worte* oder andere von ihnen gemachte Zeichen würden brauchen können, wie wir thun, um Anderen unſere Gedanken mitzutheilen. Denn es läßt ſich wohl begreifen, wie eine Maſchine ſo eingerichtet iſt, daß ſie Worte hervorbringt und ſogar bei Gelegenheit körperlicher Handlungen, die irgend eine Veränderung in ihren Organen verurſachen, einige Worte ausſtößt, wie z. B. wenn man ſie an irgend einer Stelle berührt, daß ſie frägt, was man ihr ſagen wolle; wenn man ſie anderswo anfaßt, daß ſie ſchreit, man thue ihr weh, und ähnliche Dinge; nicht aber, daß ſie auf verſchiedene Art die Worte ordnet, um dem Sinn Alles deſſen zu entſprechen, was in ihrer Gegenwart laut wird, wie es doch die ſtumpfeſten Menſchen vermögen. Und das Zweite iſt, daß, wenn ſie auch viele Dinge ebenſo gut oder vielleicht beſſer als einer von uns machten, ſie doch unausbleiblich in einigen anderen fehlen und dadurch zeigen würden, daß ſie nicht nach Einſicht, ſondern lediglich nach der Dispoſition ihrer Organe handeln. Denn während die Vernunft ein *Univerſal-*

instrument ist, das in allen möglichen Fällen dient, müssen diese Organe für jede besondere Handlung eine besondere Disposition haben, und deßhalb ist es moralisch unmöglich, daß in einer Maschine verschiedene Organe genug sind, um sie in allen Lebensfällen so handeln zu lassen, als unsere Vernunft uns zu handeln befähigt. Dadurch läßt sich auch der Unterschied zwischen den Menschen und Thieren erkennen. Denn es ist sehr bemerkenswerth, daß es keine so stumpfsinnige und dumme Menschen giebt, sogar die sinnlosen nicht ausgenommen, die nicht fähig wären, verschiedene Worte zusammen zu ordnen und daraus eine Rede zu bilden, wodurch sie ihre Gedanken verständlich machen; wogegen es kein anderes noch so vollkommenes und noch so glücklich veranlagtes Thier giebt, das etwas Aehnliches thut. Das kommt nicht von der mangelhaften Beschaffenheit ihrer Organe, denn man sieht, daß die Spechte und Papageien ebenso gut Worte hervorbringen können als wir, und doch können sie nicht ebenso gut als wir reden, d. h. zugleich bezeugen, daß sie denken, was sie sagen; während Menschen, die taubstumm geboren, also ohne die Organe sind, die Anderen zum Sprechen dienen, ebenso oder mehr als die Thiere einige Zeichen von selbst zu erfinden pflegen, um sich denen verständlich zu machen, die im täglichen Zusammensein mit ihnen Muße haben, ihre Sprache zu lernen. Dieß beweist nicht bloß, daß die Thiere weniger Vernunft als die Menschen, sondern daß sie gar keine haben. Denn wie man sieht, gehört nur sehr wenig dazu, um sprechen zu können. Und da man unter den Thieren einer und derselben Art ebenso, wie unter den Menschen, Ungleichheit findet, und die einen leichter zu ziehen sind als die anderen, so ist es unglaublich, daß ein Affe oder ein Papagei, die zu den vollkommensten ihrer Art gehören, darin nicht einem der dümmsten Kinder oder wenigstens einem geisteskranken gleichkommen würden, wenn ihre Seele nicht von einer ganz anderen Natur wäre, als die unsrige. Und man muß die Worte nicht mit den natür-

lichen Bewegungen verwechſeln, welche Empfindungen bezeichnen, und von Maſchinen ebenſo gut als von Thieren nachgeahmt werden können, noch darf man meinen, wie einige der Alten, daß die Thiere ſprechen, obwohl wir ihre Sprache nicht verſtehen. Denn wäre es ſo, weil ſie mehrere den unſrigen entſprechende Organe haben, ſo würden ſie auch ebenſo gut ſich uns als ihres Gleichen verſtändlich machen können. Auch iſt es ſehr bemerkenswerth, daß, obwohl manche Thiere in manchen Handlungen mehr Induſtrie zeigen als wir, man doch ſieht, daß eben dieſelben Thiere in vielen anderen Handlungen gar keine zeigen; ſo daß was ſie beſſer als wir machen, nicht beweiſt, daß ſie Geiſt haben, denn ſonſt würden ſie mehr haben als einer von uns und es in allen anderen Dingen beſſer machen, ſondern (es zeigt ſich) vielmehr, daß ſie keinen haben, und die Natur es iſt, die in ihnen nach der Dispoſition ihrer Organe handelt. So ſieht man, daß ein Uhrwerk, das blos aus Rädern und Federn beſteht, richtiger als wir mit aller unſerer Klugheit die Stunden zählen und die Zeit meſſen kann.

Sodann hatte ich die vernünftige Seele beſchrieben und gezeigt, daß ſie unmöglich, wie die anderen Weſen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, ſondern daß ſie ausdrücklich *geſchaffen* ſein müſſe, und wie es nicht genug ſei, daß ſie im menſchlichen Körper wohne, wie der Steuermann im Schiff, etwa nur um deſſen Glieder zu bewegen, ſondern daß ſie enger mit ihm verbunden und vereinigt ſein müſſe, um auch den unſrigen ähnliche Empfindungen und Triebe zu haben und auf dieſe Weiſe einen wirklichen Menſchen zu bilden. Uebrigens habe ich mich hier über das Thema der Seele ein wenig verbreitet, weil es zu den wichtigſten gehört. Denn nach dem Irrthum der Gottesleugnung, den ich oben hinlänglich widerlegt zu haben meine, giebt es keinen, der ſchwache Gemüther mehr vom rechten Wege der Tugend entfernt, als wenn ſie ſich einbilden, die Seele der Thiere ſei mit der unſrigen weſensgleich und

wir hätten daher nach dieſem Leben nichts zu fürchten noch zu hoffen, nicht mehr als die Fliegen und die Ameiſen. Weiß man dagegen, wie ſehr beide ſich unterſcheiden, ſo begreift man die Beweisgründe weit beſſer, wonach unſere Seele ihrer Natur nach vollkommen unabhängig vom Körper und alſo der Nothwendigkeit nicht unterworfen iſt, mit ihm zu ſterben; und da man weiter keine Urſachen ſieht, welche die Seele zerſtören, ſo kommt man zu dem Urtheile, ſie ſei unſterblich.

Sechstes Capitel.

Was nach des Autors Ansicht dazu gehört, um in der Erforschung der Wahrheit noch weiter fortzuschreiten, und welche Gründe ihn selbst zum Schreiben bewogen haben.

Nun sind es jetzt drei Jahre*), daß ich mit der Abhandlung, die alle diese Dinge enthielt, zu Ende gekommen war und die Durchsicht begann, um sie drucken zu lassen. Da erfuhr ich, daß Personen, die ich verehrte, und deren Ansehen ebenso viel über meine Handlungen vermochte, als meine eigene Vernunft über meine Gedanken, eine kurz vorher von jemand Anderem veröffentlichte physikalische Ansicht gemißbilligt hatten. Ich will nicht sagen, daß ich deren Anhänger war, sondern nur, daß ich vor jener Censur nichts in ihr bemerkt hatte, das ich der Religion oder dem Staate für nachtheilig halten konnte und das mich, im Fall ich davon überzeugt gewesen, gehindert hätte, es zu veröffentlichen**). Deßhalb fürchtete ich, es könne sich ganz ebenso auch unter meinen Ansichten eine finden, in der ich mich getäuscht, trotz der großen

*) Die Schrift über die Welt ist also im Jahr 1634 vollendet worden.

**) Zwei Jahre vorher war Galilei's Hauptwerk erschienen (1632), das Verdammungsurtheil der Inquisition und der Widerruf im folgenden Jahre.

Sorgfalt, die ich immer gehabt, nichts Neues ohne die ſicherſten Beweiſe gläubig anzunehmen und nichts zu ſchreiben, das nach irgend einer Seite hin Jemand nachtheilig werden könnte. Und ſo fühlte ich mich genöthigt, meinen ſchon gefaßten Entſchluß, die Schrift zu veröffentlichen, zu ändern. Denn obwohl die Beweggründe, aus denen ich jenen Entſchluß gefaßt hatte, ſehr ſtark waren, ſo ließ mich doch meine tiefe Abneigung gegen die Buchmacherei ſogleich andere Gründe genug zu meiner Entſchuldigung finden. Und dieſe Gründe ſind auf beiden Seiten der Art, daß es nicht bloß mich an dieſer Stelle intereſſirt, ſie zu ſagen, ſondern vielleicht auch das Publicum, ſie zu wiſſen.

Ich habe niemals aus meinen Gedanken viel Staat gemacht, und während ich aus der Methode, deren ich mich bedient, keine andere Früchte geerndet, als daß ich in einigen Problemen der ſpeculativen Wiſſenſchaften mir Befriedigung verſchafft, oder wohl auch geſucht habe, meine Sitten nach den Lehrbegriffen meiner Methode zu richten, ſo habe ich mich nie für verbunden gehalten, etwas davon niederzuſchreiben. Denn was die Sitten betrifft, ſo hat Jeder einen ſo großen Ueberfluß an eigenen Meinungen, daß ſich ebenſo viele Reformatoren als Köpfe finden würden, wenn Andere, als welche Gott zu Herrn über ihre Völker geſetzt, oder denen er Gnade und Eifer genug verliehen hat, um Propheten zu ſein, es unternehmen dürften, hier etwas zu verändern. Und obwohl mir meine Speculationen wohl gefielen, ſo glaubte ich, daß die Anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich aber einige allgemeine Begriffe in der Phyſik erreicht und bei ihrer erſten Anwendung auf verſchiedene beſondere Probleme gemerkt hatte, wie weit ſie reichten und wie ſehr ſie ſich von den bisher gebräuchlichen unterſchieden, ſo meinte ich damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Geſetz im Großen zu ſündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menſchen, ſo viel an uns iſt, zu ſorgen. Denn dieſe Begriffe

haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Thätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also im Stande sein würden, sie ebenso praktisch zu allem möglichen Gebrauch zu verwerthen und uns auf diese Weise zu Herrn und Eigenthümern der Natur zu machen*). Und das ist nicht bloß wünschenswerth zur Erfindung unendlich vieler mechanischer Künste, kraft deren man mühelos die Früchte der Erde und alle deren Annehmlichkeiten genießen könnte, sondern vorzugsweise zur Erhaltung der Gesundheit, die ohne Zweifel das erste Gut ist und der Grund aller übrigen Güter dieses Lebens. Denn der Geist ist von dem Temperament und der Disposition der körperlichen Organe so abhängig, daß, wenn es irgend ein Mittel giebt, um die Menschen insgemein weiser und geschickter zu machen, ich glaube, man müsse es in der Medicin suchen. Die jetzt gebräuchliche Medicin enthält freilich sehr Weniges von so bemerkbarem Nutzen; aber ohne sie verachten zu wollen, bin ich gewiß, daß Alle, selbst die Aerzte von Profession, eingestehen, daß Alles, was man darin wisse, so gut als nichts sei im Vergleich mit dem, was zu wissen übrig bleibe, und daß man unendlich viele Krankheiten sowohl des Körpers als des Geistes würde loswerden können, vielleicht sogar auch die Altersschwäche, wenn man von ihren Ursachen und von allen Mitteln, womit die Natur uns versehen hat, die hinreichende Kenntniß besäße. Nun wollte ich an die Erforschung einer so nothwendigen Wissenschaft mein ganzes Leben setzen und hatte einen Weg gefunden, auf dem, wenn man ihn verfolgt, man jene

*) Vielleicht giebt es keine Stelle, in welcher Descartes so wörtlich mit Bacon übereinstimmt als diese.

Wiſſenſchaft unfehlbar treffen muß, es ſei denn, daß man durch die Kürze des Lebens oder den Mangel an Erfahrung daran verhindert werde. Gegen dieſe beiden Hinderniſſe, meinte ich, gebe es kein beſſeres Mittel, als der Welt meine wenigen Entdeckungen öffentlich mitzutheilen und die guten Köpfe einzuladen, ſie möchten weiterzukommen ſuchen, indem Jeder nach ſeiner Neigung und ſeinem Vermögen zu den Erfahrungen, die nöthig wären, beitrüge, und Alles was ſie Neues lernen würden, dem Publicum mittheilten, damit die Letzten immer da anfingen, wo die Vorhergehenden aufgehört, und indem Leben und Arbeiten Vieler ſich auf dieſe Weiſe vereinigten, wir alle zuſammen viel weiter vorwärts kämen, als jeder Einzelne für ſeine Perſon vermöchte.

Aber ich bemerkte in Betreff der Erfahrungen, daß ſie um ſo nothwendiger ſind, je mehr man in der Erkenntniß fortſchreitet. Denn für den Anfang iſt es beſſer, nur die Erfahrungen zu brauchen, die ſich von ſelbſt unſeren Sinnen darbieten und die wir bei der kleinſten Aufmerkſamkeit nicht außer Acht laſſen können, als ſolche aufzuſuchen, die ſeltener und verborgener ſind. Der Grund iſt folgender: dieſe ſeltenen Erfahrungen täuſchen oft, wenn man noch nicht die Urſachen der gewöhnlichſten kennt, und die Umſtände, von denen ſie abhängen, ſind faſt immer ſo eigenthümlich und ſo klein, daß es ſehr ſchwer iſt, ſie zu bemerken. Aber die Ordnung, die ich hierin eingehalten habe, war dieſe: zuerſt habe ich verſucht, im Allgemeinen die Principien oder erſten Urſachen aller Dinge zu finden, die in der Welt ſind oder ſein können, ohne als deren Urſache etwas Anderes anzuſehen als Gott allein, der ſie geſchaffen hat, oder die Principien anders woher zu nehmen, als aus gewiſſen uns angebornen Wahrheiten. Dann habe ich unterſucht, welches die erſten und gewöhnlichſten Wirkungen wären, die ſich aus jenen Urſachen ableiten ließen, und ſo habe ich, wie mir ſcheint, Himmel, Geſtirne, Erde, und auf der Erde ſelbſt Waſſer, Luft, Feuer, Minerale und einige andere Dinge dieſer Art gefunden,

welche die allergewöhnlichsten, einfachsten und folglich begreiflichsten sind. Als ich aber weiter herabsteigen wollte unter die größere Besonderheit der Dinge, bot sich mir eine so große Mannigfaltigkeit dar, daß ich es für Menschen unmöglich hielt, die Formen oder Arten der irdischen Körper von unendlich vielen anderen zu unterscheiden, die ebenso gut auf der Erde sein könnten, wenn es Gottes Wille gewesen wäre, sie hierher zu setzen, also auch für unmöglich, sie von Seiten des Nutzens zu nehmen, wenn man nicht durch die Wirkungen zu den Ursachen aufstiege durch viele ins Einzelne gehende Erfahrungen*). Darauf ging mein Geist alle Objecte durch, die sich je meinen Sinnen dargeboten, und ich darf sagen, ich habe nichts bemerkt, das ich nicht nach den von mir gefundenen Principien ohne Mühe hätte erklären können. Aber ich muß auch bekennen, die Macht der Natur ist so umfassend und weit, jene Principien sind so einfach und allgemein, daß ich im Besonderen fast keine Wirkung mehr bemerke, von der ich nicht einsehe, daß sie sich auf mehrere verschiedene Arten ableiten läßt, und daß meine größte Schwierigkeit darin besteht, die bestimmte Wirkungsart zu finden. Denn ich weiß hier kein anderes Hilfsmittel, als wieder einige Experimente zu suchen, bei denen der Erfolg nicht derselbe ist, wenn man ihn so oder anders erklärt. Uebrigens bin ich jetzt so weit, daß ich wohl sehe, wie man es anfangen muß, um den größten Theil jener zur Wirkung zweckdienlichen Experimente zu machen. Aber ich sehe auch, daß sie so beschaffen und so zahlreich sind, daß weder meine Hände noch meine Einkünfte, wenn ich auch tausendmal mehr hätte als ich habe, für alle ausreichen

---

*) Je specifischer die Erscheinungen werden, um so zufälliger erscheinen sie, um so weniger sind sie aus ersten Gründen unmittelbar zu erklären; also muß hier die Untersuchung ihre Methode umkehren, und statt von den Ursachen zu den Wirkungen herabzusteigen, durch die Wirkungen zu den Ursachen emporsteigen (Die baconische Methode der Induction.) Der Uebers.

würden. Je nachdem ich also mehr oder weniger solche Experimente zu machen die Gelegenheit haben werde, um so mehr oder weniger werde ich auch in der Erkenntniß der Natur vorwärts kommen. Dies wollte ich in der von mir geschriebenen Abhandlung mittheilen und den öffentlichen Nutzen davon so klar darthun, daß ich Alle, denen das Wohl der Menschen am Herzen liegt, d. h. alle in Wahrheit Tugendhafte, die nicht fälschlich so scheinen oder bloß als solche gelten, dazu bringen würde, mir sowohl die von ihnen bereits gemachten Experimente mitzutheilen, als bei der Untersuchung derer, die noch gemacht werden müssen, zu helfen.

Indessen bin ich später aus anderen Gründen anderer Meinung geworden und zu der Ansicht gekommen, daß ich wirklich nicht aufhören dürfte, alle Dinge, die ich für einigermaßen bedeutend hielt, niederzuschreiben, so wie ich ihre Wahrheit entdeckt, und dieselbe Sorgfalt darauf zu verwenden, als wenn ich sie drucken lassen wollte, aus zwei Absichten: einmal um desto mehr Gelegenheit zu ihrer Prüfung zu haben, denn was mehrere sehen sollen, betrachtet man ohne Zweifel immer genauer, als was man nur für sich macht, und was ich bei der ersten Conception oft für wahr hielt, erschien mir falsch, wenn ich es niederschreiben wollte; dann, um keine Gelegenheit zu verlieren, nach meinen Kräften gemeinnützig zu handeln, damit meine Schriften, wenn sie irgend einen Werth haben, denen, welche sie nach meinem Tode besitzen werden, so viel Gewinn als möglich bringen können. Ich selbst aber dürfe nicht zulassen, daß sie während meines Lebens in die Oeffentlichkeit kämen, damit weder die Widersprüche und Einwände, die ihnen vielleicht widerfahren würden, noch der etwaige Ruf, den sie mir eintragen könnten, mir irgend einen Anlaß geben, die meiner Belehrung gewidmete Zeit zu verlieren. Denn wiewohl es wahr ist, daß jeder Mensch nach seinen Kräften für das Wohl der Anderen sorgen soll, und *keinem nützen* so viel heißt als *nichts werth sein*, so ist es doch auch wahr, daß sich unsere Sorgfalt weiter

als bloß auf die Gegenwart erſtrecken muß, und daß es gut iſt, Manches, das vielleicht den Lebenden einigen Nutzen bringen kann, außer Acht zu laſſen, wenn man Anderes leiſten will, das unſeren Enkeln mehr nützen wird. Und ſo will ich es wiſſen laſſen, daß die wenigen Einſichten, die ich bis jetzt erreicht habe, faſt nichts ſind im Vergleich mit dem, das ich nicht weiß, und das erlernen zu können ich die Hoffnung nicht aufgebe. Denn es verhält ſich mit denen, welche die Wahrheit in den Wiſſenſchaften nach und nach entdecken, faſt ebenſo als mit denen, die anfangen reich zu werden und nun weit leichter große Erwerbungen machen, als ehedem, da ſie ärmer waren, weit geringere. Man kann ſie auch mit den Feldherrn vergleichen, deren Kräfte mit den Siegen zu ſteigen pflegen, und die mehr Führungskunſt bedürfen, um ſich nach einer verlorenen Schlacht zu behaupten, als nach einer gewonnenen Städte und Provinzen zu nehmen. Denn es koſtet in der That Schlachten, wenn man alle Schwierigkeiten und Irrthümer zu beſiegen unternimmt, die uns den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit ſperren, und es heißt eine Schlacht verlieren, wenn man in einer etwas allgemeinen und bedeutenden Sache eine falſche Anſicht annimmt. Man bedarf dann, um ſich in die frühere Geiſtesverfaſſung wieder zurückzubringen, eine weit größere Gewandheit, als zu großen Fortſchritten nöthig iſt, wenn man ſichere Principien bereits hat.

Was mich betrifft, wenn ich vor dieſer Zeit einige Wahrheiten in den Wiſſenſchaften gefunden habe (und ich hoffe aus dem Inhalt dieſes Werks wird ſich zeigen, daß ich deren einige gefunden habe), ſo kann ich ſagen, es ſind nur Folgen und Ableitungen von fünf oder ſechs Hauptſchwierigkeiten, die ich überwunden habe, und die ich für ebenſo viele Schlachten rechne, wo ich das Glück auf meiner Seite gehabt; ja ich ſage ohne Scheu, daß ich, wie mir dünkt, nur noch zwei oder drei ſolche Schlachten zu gewinnen brauche, um mit meinen Plänen völlig zu Stande zu kommen; und noch iſt mein Alter nicht ſo vorgerückt, daß ich nach dem gewöhn-

lichen Lauf der Natur nicht dazu noch Muße genug haben könnte. Umsomehr aber halte ich mich für verpflichtet, mit der Zeit, die ich noch habe, sparsam umzugehen, als ich hoffen darf, sie gut anwenden zu können, und ich würde ohne Zweifel viel Anlaß haben, sie zu verlieren, wenn ich die Gründlagen meiner Physik veröffentlichte. Denn obgleich sie fast alle so einleuchtend sind, daß man sie nur zu hören braucht, um sie für wahr zu halten, und obgleich ich sie in allen Stücken beweisen zu können meine, so sehe ich doch vorher, weil sie unmöglich mit allen verschiedenen Ansichten Anderer übereinstimmen können, daß ich oft durch die Gegensätze würde gestört werden, die sie hervorrufen würden.

Man kann sagen, daß diese Gegensätze nützlich sein würden, sowohl um mir meine Fehler zum Bewußtsein zu bringen, als auch damit die Anderen, wenn ich etwas Gutes hätte, dadurch an Einsicht gewönnen; und da Viele immer mehr sehen können als Einer, so würden Jene sogleich anfangen, sich die Sache zu nutze zu machen und dann auch mich mit ihren Erfindungen unterstützen. Indessen, obschon ich weiß, wie sehr ich dem Irrthum unterworfen bin, und fast nie den ersten Gedanken, die mir einfallen, traue, so kenne ich doch aus Erfahrung die Einwände, die man mir machen kann, genug, um davon irgend einen Nutzen zu hoffen. Denn ich habe schon oft die Urtheile sowohl derer erfahren, die ich für meine Freunde gehalten, als auch anderer Leute, denen ich gleichgiltig zu sein meinte, ja sogar Einiger, deren Bosheit und Neid, wie ich wußte, sich zur Genüge anstrengte das zu entdecken, was meinen Freunden ihre Neigung verbergen mochte. Aber selten war der Fall, daß man mir etwas eingewendet, das ich ganz und gar nicht vorausgesehen hätte, es müßte denn von meinem Thema sehr weit abgelegen haben. Und so habe ich fast nie einen Kritiker meiner Ansichten gefunden, der mir nicht entweder weniger streng oder weniger billig erschienen wäre, als ich selbst. Und ich habe auch nie bemerkt, daß man durch Schulstreitigkeiten eine

vorher unbekannte Wahrheit entdeckt habe, denn während jeder ſich zu ſiegen bemüht, übt man ſich weit mehr, das Wahrſcheinliche gelten zu laſſen, als die Gründe von beiden Seiten zu wägen, und Solche, die lange Zeit gute Advocaten waren, ſind deßhalb nachher nicht beſſere Richter.

Was den Nutzen betrifft, den Andere von der Mittheilung meiner Gedanken empfangen ſollen, ſo würde derſelbe ebenfalls nicht ſehr groß ſein können, da ich ſie noch nicht ſo weit geführt habe, daß ſie ſich ohne Weiteres ſchon praktiſch verwerthen laſſen. Und ich meine, ohne Eitelkeit ſagen zu können, daß, wenn Jemand dazu die Fähigkeit hat, ich es eher ſein muß, als ein anderer, nicht als ob es in der Welt nicht viele unvergleichlich beſſere Köpfe geben könnte als der meinige, ſondern weil man keine Sache ſo gut zu begreifen und ſich anzueignen im Stande iſt, wenn man ſie von einem Anderen lernt, als wenn man ſie ſelbſt erfindet. Das iſt in dieſem Falle ſo richtig, daß, obwohl ich oft manche meiner Anſichten ſehr guten Köpfen auseinandergeſetzt, die auch, ſo lange ich mit ihnen ſprach, ſie ſehr deutlich zu verſtehen ſchienen, ich doch bemerkt habe: wenn jene ſie wiederholten, waren ſie dergeſtalt verändert, daß ich ſie nicht mehr für die meinigen erklären konnte. Bei dieſer Gelegenheit will ich unſere Enkel hier gebeten haben, nie etwas, das man ihnen als *carteſianiſch* bezeichnen wird, dafür zu halten, wenn ich es nicht *ſelbſt* veröffentlicht habe; ich verwundere mich nicht über die Narrheiten, die man allen Philoſophen des Alterthums zugeſchrieben, von denen wir keine Schriften haben; ich bin deßhalb keineswegs der Anſicht, daß ihre Gedanken ſo unvernünftig geweſen[1], da ſie zu den beſten Köpfen ihrer Zeit gehörten, ſondern nur, daß dieſe Gedanken uns verkehrt berichtet worden. Man ſieht ja auch faſt nie den Fall eintreten, daß einer ihrer Schüler ſie übertroffen habe, und ich bin verſichert, daß heute noch die leidenſchaftlichſten Anhänger des Ariſtoteles ſich glücklich ſchätzen würden, wenn ſie eben ſo viel Naturkenntniß beſäßen als er, ſelbſt

unter der Bedingung, niemals mehr zu beſitzen. Sie ſind wie Epheu, der nicht höher hinaufſtrebt als die Bäume, die ihn halten, und oft ſogar, nachdem er ihren Gipfel erreicht, wieder abwärtsgeht, denn auch die ſcheinen mir wieder abwärts zu gehen, d. h. unwiſſender zu werden, als wenn ſie ſich der Studien überhaupt enthielten, die ſich nicht damit begnügen, Alles was ihr Meiſter deutlich auseinandergeſetzt hat, zu wiſſen, ſondern noch außerdem in ihm die Löſung mehrerer Probleme finden, von denen er nichts ſagt und an die er vielleicht nie gedacht hat. Doch iſt ihre Art zu philoſophiren ſehr bequem für die mittelmäßigen Köpfe, denn bei der Dunkelheit ihrer Unterſcheidungen und Grundbegriffe können ſie von allen Dingen ſo dreiſt reden, als wüßten ſie dieſelben, und Alles was ſie ſagen gegen die Scharfſinnigſten und Geſcheiteſten aufrecht halten, ohne daß es ein Mittel giebt, ſie zu widerlegen. Hierin ſcheinen ſie mir einem Blinden gleich, der, um ohne Nachtheil mit einem Sehenden zu kämpfen, dieſen in den Hintergrund eines ſehr dunkeln Kellers hinabführt. Und ich darf ſagen, dieſe Leute haben ein Intereſſe, daß ich meine Principien der Philoſophie zu veröffentlichen mich enthalte, denn bei ihrer ſehr einfachen und einleuchtenden Art würde ich, wenn ich ſie bekannt machte, faſt daſſelbe thun, als wenn ich einige Fenſter öffnete und Licht in jenen Keller hinein ſcheinen ließ, in den ſie hinabgeſtiegen ſind, um ſich zu ſchlagen. Doch auch die beſten Köpfe brauchen nicht zu wünſchen, ſie kennen zu lernen; denn wenn ſie die Kunſt, von allen Dingen zu reden, und den Ruf der Gelehrſamkeit erwerben wollen, ſo werden ſie dieſes Ziel leichter erreichen, wenn ſie ſich mit der Wahrſcheinlichkeit begnügen, die in den Materien aller Art ohne beſondere Mühe zu finden iſt, als wenn ſie die Wahrheit ſuchen, die ſich nur nach und nach in einigen Dingen entdeckt, und wenn es ſich um andere handelt, zu dem offenen Bekenntniß verpflichtet, man wiſſe ſie nicht. Wenn ſie die Einſicht weniger Wahrheiten der Eitelkeit, allwiſſend zu ſcheinen,

vorziehen, wie denn jene Einsicht ohne Zweifel den Vorzug verdient, und einen Plan, dem meinigen ähnlich, verfolgen wollen, so brauchen sie sich deßhalb von mir nicht mehr sagen zu lassen, als was ich in dieser Abhandlung bereits gesagt habe. Sind sie nämlich im Stande, weiter als ich zu gehen, so werden sie bei ihrer stärkeren Denkkraft auch im Stande sein, Alles was ich gefunden zu haben meine, von selbst zu finden. Denn da ich Alles immer nur der Reihe nach untersucht habe, so ist es gewiß, daß was mir noch zu entdecken bleibt, natürlich schwieriger und verborgener ist, als was ich vorher habe finden können; und sie würden weniger Genuß haben, es von mir als von sich zu lernen. Und dann wird die Gewohnheit, die sie gewinnen werden, wenn sie zuerst das Leichte aufsuchen und dann allmälig stufenweise zu dem Schwierigeren fortgehen, ihnen mehr nützen, als alle meine Unterweisungen vermöchten. Denn für meine Person bin ich überzeugt, wenn man mir seit meiner Jugend alle Wahrheiten, deren Beweise ich seitdem gesucht habe, gelehrt und ich, um sie zu lernen, gar keine Mühe gehabt hätte, so würde ich vielleicht keine weitere erfahren und wenigstens nie die Geschicklichkeit und Leichtigkeit, die ich zu besitzen meine, erworben haben, um immer neue zu finden, so wie ich mir Mühe gebe, sie zu suchen. Mit einem Worte: wenn es in der Welt ein Werk giebt, das von keinem Anderen so gut vollendet werden kann als von dem, der es begonnen hat, so ist es das Werk, an welchem ich arbeite.

Freilich würde, was die hierzu nützlichen Erfahrungen anlangt, ein Mensch allein nicht genug sein, um sie alle zu machen, aber er würde auch andere Hände als die seinigen nicht gut brauchen können, ausgenommen die der Handwerker oder solcher Leute, die er bezahlen könnte, und die aus Hoffnung auf Gewinn, der ein sehr wirksames Mittel ist, alle Dinge, die er ihnen vorschriebe, genau ausführen würden. Denn was die Freiwilligen betrifft, die sich etwa aus Neugierde oder Lernbegierde zur Hülfe anbieten

würden, so versprechen sie gewöhnlich mehr als sie leisten und machen nur allerlei schöne Vorschläge, von denen keiner je gelingt, und davon abgesehen, würden sie entschädigt sein wollen durch die Erklärung einiger Schwierigkeiten oder wenigstens durch Complimente und unnütze Unterhaltungen, die Zeit genug kosten würden, um dabei zu verlieren. Und was die von Anderen bereits gemachten Experimente betrifft, so bestehen sie — den Fall gesetzt, daß man sie mittheilen wollte, wozu sich die Geheimthuer nie verstehen würden — zum größten Theil aus so vielen Nebenumständen und überflüssigen Ingredienzen, daß es sehr schwer wäre, ihre Wahrheit zu entziffern, und außerdem würde man sie so schlecht erklärt oder selbst so falsch finden, weil die, welche sie gemacht, sich alle Mühe gegeben haben, ihre Experimente als Beweise ihrer Theorien erscheinen zu lassen, daß selbst die wenigen, die man etwa brauchen könnte, wieder die Zeit nicht lohnten, die ihre Auswahl kosten würde. Wenn es also auch Jemand in der Welt gäbe, der im Stande wäre, die größten und gemeinnützigsten Dinge zu finden, und wenn auch die übrigen Menschen sich bemühten, ihm mit allen Mitteln in der Ausführung seiner Pläne beizustehen, so sehe ich nicht, daß sie etwas anderes für ihn thun könnten, als zu den Kosten der nöthigen Experimente beitragen und im Uebrigen verhindern, daß er durch irgend wessen Zudringlichkeit Muße verliere. Aber nicht bloß, daß ich mir so große Stücke nicht einbilde, um etwas Außerordentliches versprechen zu wollen, und mich nicht mit so eitlen Gedanken nähre, um zu meinen, die Welt müsse sich sehr für meine Pläne interessiren, so habe ich auch nicht eine so niedrige Seele, um, von wem es auch sei, eine Gunst annehmen zu wollen, von der man glauben könnte, daß ich sie nicht verdient hätte.

Alle diese Erwägungen zusammen brachten mich vor drei Jahren dazu, daß ich jene Schrift, die ich unter Händen hatte, nicht bekannt machen wollte, und sogar den Entschluß faßte, während

meines Lebens keine andere herauszugeben, die so umfassend wäre, und aus der man die Grundlagen meiner Physik verstehen könnte. Aber seitdem haben mich zwei andere Gründe genöthigt, einige Versuche von particularem Inhalt hierher zu setzen und dem Publicum eine Art Rechenschaft von meinen Arbeiten und Absichten zu geben. Der erste Grund ist, daß, wenn ich es nicht thäte, mehrere, die meine frühere Absicht, einige Schriften drucken zu lassen, gekannt haben, die Meinung fassen könnten, die Ursachen, aus denen ich es unterlasse, seien mehr, als sie es wirklich sind, zu meinem Nachtheile. Denn obwohl ich den Ruhm nicht übermäßig liebe oder sogar, wenn ich es sagen darf, hasse, sofern ich ihn für einen Feind der Ruhe halte, die mir über Alles geht, so habe ich doch nie gesucht, meine Handlungen, als ob sie Verbrechen wären, zu verbergen, und auch keine besondere Vorsicht gebraucht, um unbekannt zu bleiben, sowohl weil ich gemeint hätte, mir Unrecht zu thun, als auch, weil mir dies eine Art Unruhe gemacht haben würde, die wiederum der vollkommenen Geistesruhe, die ich suche, zuwider gewesen wäre. Und da ich nun bei dieser stets gleichgiltigen Haltung zwischen der Sorge, bekannt zu werden, und der, unbekannt zu bleiben, nicht habe verhindern können, einen gewissen Ruf zu erwerben, so meinte ich, mein Bestes thun zu müssen, um wenigstens keinen schlechten zu haben. Der zweite Grund, der mich diese Schrift hier zu schreiben vermocht hat, ist, daß ich täglich mehr und mehr den Plan meiner Selbstbelehrung sich verzögern sehe, weil ich unendlich viele Erfahrungen nöthig habe, die ich ohne fremde Hülfe unmöglich machen kann, und obwohl ich mir nicht mit der Hoffnung schmeichle, daß die Welt an meinen Interessen großen Antheil nimmt, so will ich mir doch auch nicht so sehr Abbruch thun, um denen, die mich überleben werden, Grund zu geben, daß sie mir eines Tages den Vorwurf machen, ich hätte ihnen mehrere Dinge weit besser, als es der Fall ist, hinterlassen können, wenn ich es nicht zu sehr vernach-

läſſigt hätte, ſie wiſſen zu laſſen, worin ſie meinen Abſichten förderlich ſein könnten.

Und ich habe gemeint, daß ich mit Leichtigkeit einige Materien würde wählen können, die, ohne vielen Streitfragen unterworfen zu ſein und ohne mich zu nöthigen, von meinen Principien mehr als ich will darzuthun, doch klar genug zeigen würden, was ich in den Wiſſenſchaften vermag oder nicht vermag. Ich kann nicht ſagen, ob mir die Sache gelungen iſt, und ich will Niemandes Urtheilen zuvorkommen, indem ich ſelbſt von meinen Schriften rede; aber ich werde mich freuen, wenn man ſie prüft, und damit man um ſo mehr Gelegenheit dazu habe, ſo bitte ich dringend alle, die auf dieſe Schrift einige Einwände werden zu machen haben, ſich die Mühe zu nehmen, dieſelben meinem Buchhändler zu ſchicken. Dieſer wird mich davon in Kenntniß ſetzen, und ich werde bemüht ſein, meine Erwiederung gleich damit zu verbinden, und ſo werden die Leſer, indem ſie beide zugleich vor ſich ſehen, um ſo leichter über die Wahrheit urtheilen, denn ich verſpreche, nie lange Erwiederungen zu machen, ſondern bloß meine Irrthümer, wenn ich ſie erkenne, ganz frei einzugeſtehen, oder wenn ich deren keine finden kann, einfach zu ſagen, was ich zur Vertheidigung meiner Schriften für nöthig halten werde, ohne die Erklärung irgend einer neuen Materie hinzuzufügen, um mich nicht ohne Ende aus dem Einen in's Andere zu verlieren.

Wenn im Anfang der Dioptrik und der Meteore einige Dinge zuerſt Anſtoß erregen, weil ich ſie als Hypotheſen bezeichne, und es ſcheint, als ob ich nicht Luſt hätte, ſie zu beweiſen, ſo wolle man die Geduld haben, das Ganze mit Aufmerkſamkeit zu leſen, und ich hoffe, man wird ſich zufrieden geſtellt finden. Denn die Gründe, wie mir ſcheint, folgen einander ſo, daß die letzten bewieſen werden durch die erſten, die ihre Urſachen ſind, und die erſten wiederum durch die letzten, die ihre Wirkungen ſind. Und man darf nicht meinen, daß ich hierin jenen Fehler begehe, den

die Logiker einen Cirkel nennen, denn da die Erfahrung den größten Theil dieſer Wirkungen außer Zweifel ſetzt, ſo dienen die Urſachen, woraus ich ſie ableite, nicht ſowohl dazu, ſie zu beweiſen, als zu erklären; vielmehr ſind es im Gegentheil gerade die Urſachen, die durch die Wirkungen bewieſen werden. Und ich habe ſie nur deßhalb Hypotheſen genannt, damit man wiſſe, daß ich ſie aus jenen erſten, oben erklärten Wahrheiten ableiten zu können meine, aber daß ich es ausdrücklich nicht habe thun wollen, um zu verhindern, daß gewiſſe Geiſter, die ſich einbilden, in einem Tage Alles zu wiſſen, was ein Anderer in zwanzig Jahren gedacht hat, ſobald er ihnen nur zwei oder drei Worte davon geſagt hat, und die, je ſcharfſinniger und lebhafter ſie ſind, um ſo leichter dem Irrthum unterliegen und um ſo weniger zur Wahrheit fähig ſind, hieraus einen Anlaß nehmen können, irgend eine überſpannte Philoſophie auf meine vermeintlichen Principien zu gründen, und man mir dann die Schuld davon zuſchriebe. Denn was die Anſichten betrifft, die durchaus die meinigen ſind, ſo entſchuldige ich nicht ihre Neuheit, da man, ihre Gründe richtig erwogen, ſie ohne Zweifel ſo einfach und mit dem geſunden Verſtande ſo übereinſtimmend finden wird, daß ſie weniger ungewöhnlich und ſeltſam erſcheinen werden, als irgend andere, die man über dieſelben Materien haben kann, und ich rühme mich gar nicht, ſie zuerſt gefunden zu haben, wohl aber, daß ich ſie angenommen habe, weder weil ſie Andere geſagt, noch weil ſie Andere nicht geſagt haben, ſondern nur weil die Vernunft mich davon überzeugt hat.

Wenn die Handwerker die in der Dioptrik auseinandergeſetzte Erfindung nicht ſogleich ausführen können, ſo darf man, glaube ich, deßhalb nicht ſagen, ſie ſei ſchlecht. Denn da Geſchick und Fertigkeit dazu gehört, um die von mir beſchriebenen Maſchinen zu machen und einzurichten, ohne daß ein Umſtand dabei fehlt, ſo würde ich mich ebenſo ſehr wundern, wenn ſie beim erſten Verſuch gelängen, als wenn Jemand in einem Tage lernen könnte, die Laute

vortrefflich zu ſpielen, bloß dadurch, daß man ihm eine gute Tabulatur gegeben. Und wenn ich franzöſiſch, die Sprache meines Landes, lieber als lateiniſch, die Sprache meiner Lehrer, ſchreibe, ſo geſchieht es, weil ich hoffe, daß diejenigen, die ihre natürliche, ganz reine Vernunft brauchen, beſſer von meinen Anſichten urtheilen werden, als die, welche nur den Büchern der Alten glauben; und was jene betrifft, die den geſunden Verſtand mit dem Studium verbinden, welche allein ich mir zu Richtern wünſche, ſo werden ſie, ich bin deſſen gewiß, nicht ſo parteiiſch für das Latein ſein, daß ſie meine Gründe deßhalb zu hören ablehnen, weil ich ſie in der Volksſprache entwickle.

Uebrigens will ich hier nicht im Einzelnen von den Fortſchritten reden, die ich in Zukunft in den Wiſſenſchaften zu machen hoffe, noch auch gegen das Publicum mich in irgend ein Verſprechen einlaſſen, das ich nicht ſicher bin zu erfüllen; ſondern ich werde nur ſagen, daß ich entſchloſſen bin, die noch übrige Zeit meines Lebens bloß darauf zu verwenden, mir einige Naturkenntniß der Art zu erwerben, daß ſich daraus gewiſſere Regeln für die Medicin gewinnen laſſen, als die man bis jetzt gehabt, und daß meine Neigung mich von allen anderen Plänen, namentlich von ſolchen, die den Einen nur nützen können, indem ſie den Anderen ſchaden, ſo ſehr entfernt, daß, wenn mich irgend ein Anlaß in dieſe Richtung nöthigte, ich mir keine Fähigkeit zutraue, hier mit Erfolg thätig zu ſein. Darüber gebe ich hier eine öffentliche Erklärung, von der ich wohl weiß, daß ſie nicht angethan iſt, um mich in der Welt angeſehen zu machen, aber ich habe auch gar keine Luſt, es zu ſein, und ich werde mich denen, durch deren Gunſt ich ungeſtört meine Muße genieße, ſtets für verpflichteter halten, als ich es denen wäre, die mir die ehrenvollſten Aemter der Erde anböten.

Betrachtungen über die Metaphyſik.

Das Daſein Gottes und der Unterſchied zwiſchen Seele und Körper.

Erſte Betrachtung.

Der Zweifel.

Schon vor geraumer Zeit habe ich bemerkt, wie viel Falſches ich von Kindheit an als wahr habe gelten laſſen, und wie unſicher Alles iſt, was ich ſpäter darauf gegründet; wie darum Alles einmal im Leben von Grund aus erſchüttert und die Sache wieder einmal ganz von vorn angefangen werden müſſe, wenn man überhaupt wolle, daß in den Wiſſenſchaften etwas Feſtes und Dauerndes zu Stande komme. Indeſſen die Aufgabe erſchien mir überaus groß, und ſo habe ich in meinem Leben jenes vollkommen reife Alter abgewartet, das am beſten und beſſer als jedes ſpätere ſich zu einer ſolchen wiſſenſchaftlichen Unternehmung eignet. Darum habe ich ſo lange gezögert, daß ich jetzt geradezu eine Schuld auf mich laden würde, wollte ich das übrige Leben, in dem ich noch thätig ſein kann, mit bloßen Erwägungen hinbringen.

Die Gegenwart iſt mir günſtig. Ich habe mein Gemüth befreit von allen Sorgen, habe eine ungeſtörte Muße gewonnen, lebe einſam in der Einſamkeit und werde mich nun ganz mit ernſtem und freiem Geiſt meiner Aufgabe hingeben: dieſem umfaſſenden und gründlichen Umſturz aller meiner bisher gehegten Ueberzeugungen.

Ich werde deßhalb nicht zu beweisen brauchen, daß alle meine Ansichten falsch sind; es könnte sein, daß ich es nicht einmal vermöchte; aber vernünftiger Weise wird Jedermann sich ebenso sorgfältig hüten, das Unsichere und Zweifelhafte beifällig anzunehmen, als das offenbar Falsche. Um also die herkömmlichen Ueberzeugungen sämmtlich von mir zu weisen, brauche ich nichts als in jeder derselben einen Grund zum Zweifel zu finden.

Und es ist zu diesem Zwecke nicht nöthig, daß ich sie einzeln, Meinung für Meinung, durchnehme; dies wäre eine endlose Arbeit. Wenn die Grundlagen untergraben sind, so fällt von selbst Alles was darauf gebaut war. Darum werde ich sogleich die Grundlagen angreifen, worauf sich alle meine frühere Ueberzeugungen stützten.

Was ich nämlich bis zu diesem Augenblick am sichersten geglaubt und für wahr gehalten habe, das hatte ich von den Sinnen oder durch deren Vermittlung empfangen. Nun aber habe ich in manchen Fällen die Sinne auf Täuschungen ertappt. Und es wäre sehr unvorsichtig, denen vollkommen zu trauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben.

Indessen, könnte man einwenden, mag es auch sein, daß die Sinne bei kleinen und entfernteren Gegenständen bisweilen täuschen, so ist doch jedenfalls der größte Theil der sämmtlichen Wahrnehmungen über allen Zweifel erhaben, wie z. B., daß ich hier an diesem Orte bin, am Ofen sitze, meinen Wintermantel anhabe, dieses Papier vor mir mit Händen betaste, und was dergleichen mehr ist. Wie kann ich zweifeln, daß diese Hände meine Hände, dieser Körper insgesammt mein Körper ist? Ich müßte mich denn mit jenen Verrückten vergleichen, deren Gehirn melancholisch verdüstert und gleichsam von einer fixen Idee besessen ist, und die nun darauf bestehen, sie seien Könige, während sie Bettler sind, oder sie seien im Purpur, während sie nackt sind, oder ihr Kopf sei von Thon, oder sie seien ganz und gar Kürbisse, oder seien aus Glas u. s. w.

Aber dieſe Leute ſind ſinnlos, und ich würde wahnſinnig erſcheinen, wenn ich mich auf deren Beiſpiel berufen wollte.

In der That? Als ob ich nicht ein Menſch wäre, der da Nachts ſchläft und im Schlafe ganz dieſelben Dinge erlebt und zuweilen noch weit unglaublichere, als jene im Wachen! Und wie oft erſt träumt mir, was ich täglich erlebe, daß ich hier an dieſem Orte bin, mein Kleid anhabe, am Ofen ſitze, während ich doch ohne Kleider im Bette liege! Und jetzt blicke ich auf dieſes Papier, das vor mir liegt, mit völlig wachen Augen, bewege dieſen meinen Kopf, der nicht vom Schlafe betäubt iſt, ſtrecke dieſe meine Hand aus, vorſichtig, mit Bewußtſein, und fühle, daß ich ſie ausſtrecke. Und ganz daſſelbe könnte mir nicht ebenſo deutlich im Schlafe begegnen? Ich erinnere mich ja ganz genau, daß ich von ähnlichen Vorſtellungen im Traume getäuſcht worden bin. Und wenn ich mir die Sache ſorgfältig überlege, ſo finde ich nicht ein Merkmal, um das Wachen vom Schlafe ſicher zu unterſcheiden. So ſehr gleichen ſich beide, daß ich ganz und gar ſtutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in dieſem Augenblick ſchlafe.

Setzen wir alſo den Fall, daß wir träumen, und daß alle jene angeführte Einzelnheiten nicht wahr ſind; es ſei nicht wahr, daß wir die Augen offen haben, den Kopf bewegen, die Hände ausſtrecken, ja es ſei nicht einmal wahr, daß wir ſolche Hände, und überhaupt einen ſolchen Körper haben: ſo müſſen wir doch bekennen, daß alle dieſe Objecte im Schlafe wie *Bilder* erſcheinen, die nur nach Maßgabe *wirklicher* Dinge gemacht werden konnten, und daß zum wenigſten dieſe allgemeinen Dinge, wie Augen, Kopf, Hände, der geſammte Körper, nicht bloß in der Einbildung, ſondern wirklich exiſtiren. Können doch ſelbſt die Maler, auch wenn ſie Sirenen und Satyre in den allerſeltſamſten Formen darſtellen wollen, dieſe Figuren nicht lediglich aus der Luft greifen, ſondern ſie miſchen nur von verſchiedenen lebenden Weſen die Glieder durcheinander, ja ſogar wenn ſie etwas nie

Dageweſenes, in ſeiner Art Einziges erfinden, das vollkommen eingebildet und unwirklich iſt, ſo müſſen doch wenigſtens die Farben, aus denen die Compoſition beſteht, wahr ſein. Und ähnlich verhält es ſich mit Augen, Kopf, Händen und dergleichen Dingen. Auch wenn es möglich wäre, daß ſie bloß in der Einbildung exiſtirten, ſo müßten doch nothwendig die einfachen und allgemeinen Elemente wahr ſein, aus denen, wie aus den wirklichen Farben, alle die vorgeſtellten Bilder der Dinge, ſie ſeien nun wahr oder falſch, zuſammengeſetzt worden. Als ſolche Elemente erſcheinen die körperliche Natur im Allgemeinen, deren Ausdehnung, ebenſo die Geſtalt des Ausgedehnten, ebenſo die Quantität oder deren Größe und Zahl, ebenſo der Ort, wo ſie ſind, und die Zeit ihrer Dauer, und was dergleichen mehr iſt. Und ſo ließe ſich von hier aus ſchließen, daß wohl Phyſik, Aſtronomie, Medicin und die übrigen Wiſſenſchaften alle, die von der Betrachtung der zuſammengeſetzten Weſen abhängen, zweifelhaft ſeien, dagegen Arithmetik, Geometrie und ähnliche Wiſſenſchaften, die nur von den einfachſten und allgemeinſten Objecten handeln und ſich gar nicht darum kümmern, ob ihre Objecte in der Wirklichkeit exiſtiren oder nicht, etwas Sicheres und Zweifelloſes enthalten. Denn ob ich wache oder ſchlafe, unter allen Umſtänden iſt $2 + 3 = 5$, unter allen Umſtänden hat das Quadrat nie mehr als vier Seiten, und es iſt geradezu unmöglich, daß dieſe durchſichtigen Wahrheiten jemals in den Verdacht, falſch zu ſein, gerathen können.

Aber da iſt von Alters her meinem Geiſt der Glaube eingeprägt, es ſei ein Gott, der Alles vermöge, und deſſen Geſchöpf ich bin, ſo wie ich da exiſtire. Woher nun weiß ich, daß dieſer Gott nicht etwa ſo es gefügt habe, daß in Wahrheit keine Erde, kein Himmel, kein Körper, keine Geſtalt, keine Größe, kein Ort exiſtirt, und doch alle dieſe Dinge mir, ſo wie es jetzt der Fall iſt, dazuſein ſcheinen? Daß alſo, wie nach meinem Urtheil Andere in Dingen, die ſie ganz vortrefflich zu wiſſen meinen, irren, auch ich

mich täuſche, ſo oft ich 2 und 3 ſummire oder die Seiten eines Quadrats zähle oder noch irgend eine leichtere Sache, (wenn Leichteres möglich wäre) vorſtelle?

Aber vielleicht hat Gott gar nicht gewollt, daß ich in ſolcher Weiſe getäuſcht werde; er heißt ja der Allgütige! Doch wenn Gott bei ſeiner Güte unmöglich mich ſo hat ſchaffen können, daß ich ſtets irre, ſo hätte eben dieſe Güte auch nicht zulaſſen dürfen, daß ich bisweilen irre, und das Letztere iſt doch entſchieden der Fall.

Indeſſen giebt es vielleicht Manche, die an einen ſo allmächtigen Gott lieber nicht glauben als an die Unſicherheit aller übrigen Dinge glauben wollen. Es ſei! Wir wollen nicht widerſprechen, wir wollen die ganze Theorie von Gott als eine fälſchliche preisgeben; man möge im Gegentheil annehmen, daß wir durch Schickſal oder Zufall oder durch die Naturnothwendigkeit der Dinge oder auf irgend einem anderen Wege geworden ſind was wir ſind. Täuſchung und Irrthum ſind immer Mangel und Unvollkommenheit. Je weniger nun ein allmächtiger Urheber meines Daſeins gelten ſoll, um ſo wahrſcheinlicher wird meine eigene Unvollkommenheit ſo groß ſein, daß ich fortwährend im Irrthum befangen bin.

Was kann ich gegen dieſe Gründe aufbringen? Ich habe nichts ſie zu entkräften. Ich bin am Ende zu dem offenen Bekenntniß genöthigt, daß an Allem, das ich früher glaubte, gezweifelt werden dürfe, nicht aus Unbedachtſamkeit oder Leichtſinn, nein! aus gewichtigen und wohlüberlegten Gründen; daß mithin, wenn es mir überhaupt in etwas um Wahrheit zu thun iſt, ich mich ebenſo ſorgfältig hüten werde, das Unſichere als das offenbar Falſche beifällig anzunehmen.

Indeſſen, es iſt bei weitem nicht genug, dieſe Nothwendigkeit bemerkt zu haben. Man muß dieſelbe ſich immer von Neuem

wieder vergegenwärtigen. Denn immer wieder kehren die eingelebten Meinungen zurück, immer wieder nehmen sie den leichtgläubigen Sinn gefangen, der wie durch Verjährung und Hausrecht ihnen unterthan ist; unwillkürlich kehren sie mir wieder, und ich kann es mir nicht abgewöhnen, diesen Vorstellungen beizustimmen und zu vertrauen. Obschon ich wohl weiß, wie zweifelhaft sie sind, so scheinen sie doch so wahr, daß man vernünftigerweise lieber daran glaubt, als sie in Abrede stellt.

Darum halte ich es für wichtig, so zu verfahren. Ich gebe meinem Willen die gerade entgegengesetzte Richtung auf die Gefahr hin, auch damit zu irren. Ich will vorläufig alle meine gewohnten Meinungen für vollkommen falsch und bloße Geschöpfe der Einbildung halten, bis am Ende auf beiden Seiten der Wagschale die Gewichte der Vorurtheile gleich sind, und nun keine schiefe Gewohnheit mehr mein Urtheil von der richtigen Wahrnehmung der Dinge ablenkt. Ich weiß, daß daraus weder Gefahr noch Irrthum erwächst, ich brauche mich nicht zu scheuen vor einem Uebermaß des Mißtrauens, da ich es hier nicht mit praktischen, sondern bloß mit theoretischen Aufgaben zu thun habe.

So will ich denn annehmen, daß nicht der allgütige Gott die Quelle der Wahrheit sei, sondern irgend ein böser und zugleich sehr mächtiger und listiger Dämon, der alle seine Kunst daran gesetzt habe, mich in Irrthum zu stürzen. Ich will meinen, Himmel, Luft, Erde, Farben, Formen, Töne und Alles, was ich außer mir wahrnehme, seien Trugbilder der Träume, mit denen jener böse Geist meiner Leichtgläubigkeit nachstellt. Ich will mich selbst so betrachten, als ob ich weder Augen noch Fleisch noch Blut noch irgend einen Sinn in Wahrheit, sondern alle diese Dinge nur in der Einbildung habe. Ich will in dieser Betrachtungsweise beharrlich bleiben und mich befestigen. Ist es dann nicht in meiner Macht, die Wahrheit zu erkennen, so werde ich doch im Stande sein, mich vor dem Irrthum zu hüten; ich will gegen jenen Lügen-

geiſt die Stirn erheben, und, er ſei noch ſo mächtig und noch ſo ſchlau, er ſoll mich nicht überwältigen!

Doch iſt es ein mühevolles Werk, das ich vorhabe. Die Trägheit führt mich zur alten Gewohnheit des Lebens immer wieder zurück, und wie ein Gefangener, der ſich im Traume einer eingebildeten Freiheit erfreute, ſich ſcheut zu erwachen, wenn er zu merken anfängt, daß er ſchläft, und die wohlthätigen Traumbilder ſo lange als möglich gewähren läßt, — ſo blicke ich unwillkürlich zurück in die alten Vorſtellungen und fürchte aufzuwachen; ich fürchte das arbeitsvolle Wachen, das auf den ſanften Schlaf folgen wird und nicht in hellem Licht, ſondern in den undurchdringlichen Finſterniſſen ſchon erregter Zweifel nun in Zukunft hingelebt ſein will.

Zweite Betrachtung.

Der menschliche Geist.

Seine Natur ist leichter erkennbar als die körperliche.

Meine gestrigen Betrachtungen haben mich in so gewaltige Zweifel gestürzt, daß ich mich derselben nicht mehr entschlagen kann und doch auch nicht sehe, wie sie zu lösen sind. Ich bin wie plötzlich in einen tiefen Strudel hinabgeschleudert und so in Wirbelbewegung gerathen, daß ich weder auf dem Grunde festen Fuß fassen noch auf die Oberfläche emporschwimmen kann. Doch ich will mich heraus arbeiten und wieder denselben Weg versuchen, auf dem ich gestern hineingekommen bin; ich werde dabei Alles aus dem Wege schaffen, was auch nur den mindesten Zweifel zuläßt; ich will genau so handeln, als ob ich wüßte, daß es gänzlich falsch sei. Und so will ich vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, und wäre es auch nur die Gewißheit, daß es nichts Gewisses giebt. Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, forderte Archimedes, um die Erde aus ihren Angeln zu heben. Auch wir dürfen Großes hoffen, wenn auch nur das Kleinste gefunden ist, das sicher und unerschütterlich feststeht.

Nun nehme ich an, daß alles, was ich sehe, falsch ist; ich glaube, daß von all den Dingen, die eine lügenhafte Erinnerung mir vergegenwärtigt, keines jemals existirt habe; ich bin ohne jeglichen Sinn; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort

sind bloße Chimären, — was also soll noch wahr sein? Vielleicht dieses Eine, daß Nichts wahr ist.

Aber giebt es denn nicht etwas von den angeführten Dingen Verschiedenes, das zu bezweifeln sich nicht die mindeste Möglichkeit bietet? Ist etwa ein Gott, oder wie ich das Wesen sonst nennen soll, der mir diese Gedanken hier eingiebt? Warum aber soll ich dies glauben, da ich doch selbst wohl deren Urheber sein kann? Also bin ich doch wenigstens etwas? Aber ich habe ja erklärt, daß ich weder Sinne noch einen Körper habe. Doch halt! Wie denn? Bin ich an Körper und Sinne dergestalt gefesselt, daß ich ohne dieselben nicht sein kann? Ich habe ja angenommen, daß gar Nichts in der Welt ist, kein Himmel, keine Erde, keine Geister, keine Körper, also doch wohl auch ich nicht! Im Gegentheil, nein, ich war ganz gewiß, wenn ich jene Annahme machte!

Aber da ist ja ich weiß nicht welcher höchst mächtige, höchst listige Lügengeist, der mich absichtlich fortwährend täuscht. Wenn er mich täuscht, so ist es ja klar, daß ich auch da bin. Er täusche mich, so viel er vermag, doch wird er niemals machen können, daß, so lange ich denke, daß etwas ist, ich selbst nicht sei. Und so komme ich, nachdem ich Alles wieder und wieder erwogen habe zu dieser Erklärung, die feststeht: der Satz: „ich bin, ich existire", in dem Augenblick, wo ich ihn ausspreche oder denke, ist nothwendig wahr.

Noch aber sehe ich nicht ein, wer ich bin, und ich muß mich wohl in Acht nehmen, voreilig etwas Anderes an meine Stelle zu setzen und damit wieder eine falsche Richtung zu nehmen in dem Gedanken, der nach meinem Satze der gewisseste und einleuchtendste ist. Darum will ich von Neuem bedenken, wofür ich mein Wesen früher gehalten habe, bevor ich in alle diese Zweifel gerathen war, und davon will ich Alles, auch das Kleinste, das aus den angeführten Gründen bezweifelt werden kann, abziehen, so daß am Ende

als genauer Reſt das allein übrig bleibt, was gewiß und unerſchütterlich feſtſteht.

Wofür alſo habe ich mich ehedem gehalten? Für einen Menſchen natürlich. Aber was iſt denn Menſch? Soll ich etwa ſagen, er iſt ein vernünftiges Thier? Ich werde mich wohl hüten, denn ich müßte ſogleich weiter fragen: was iſt Thier? was iſt vernünftig? Und ſo würde ich aus einer Frage in mehr und ſchlimmere gerathen, und ich habe nicht Zeit genug, um mit dergleichen Grübeleien meine Muße zu verſchwenden.

Vielmehr will ich nur darauf achten, was für Vorſtellungen unwillkürlich und naturgemäß ſich mir aufdrängten, ſo oft ich darüber nachdachte, was ich eigentlich ſei. Da kam mir denn unwillkürlich zuerſt die Vorſtellung, daß ich Geſicht, Hände, Arme, mit einem Worte dieſe ganze Gliedermaſchine habe, wie man ſie auch am Leichnam ſieht, und die ich mit dem Worte Körper bezeichnete. Dann kam mir die zweite Vorſtellung, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke. Alle dieſe Thätigkeiten führte ich auf die Seele zurück, aber was denn dieſe Seele nun eigentlich ſei, das blieb mir entweder verborgen oder ich bildete mir ein, ſie ſei irgend ein feiner Stoff, ich weiß nicht was für einer, wie Lufthauch oder Feuer oder Aether, und ſei in die dichteren Stoffe gleichſam hineingegoſſen. Was dagegen den Körper betrifft, ſo hatte ich nicht die mindeſten Bedenken, ſondern meinte, deſſen Weſen ganz genau zu kennen, und wenn ich daſſelbe meiner Vorſtellung gemäß zu beſchreiben verſucht hätte, ſo würde ich mich etwa ſo ausgedrückt haben: „unter Körper verſtehe ich Alles was fähig iſt, figürlich begrenzt, örtlich umſchrieben zu werden, ſeinen Raum dergeſtalt zu erfüllen', daß es von demſelben jeden anderen Körper ausſchließt, durch Gefühl, Geſicht, Gehör, Geſchmack, Geruch wahrgenommen und auf mehrfache Weiſe bewegt zu werden, nicht aus eigenem Vermögen, ſondern von Außen durch die Berührung mit einem anderen Körper.“ Denn das Vermögen, ſich ſelbſt zu be-

wegen, zu empfinden und gar zu denken, konnte meiner Meinung nach in keiner Weise zur Natur des Körpers gehören. Ja, ich war ganz erstaunt, solche Vermögen wirklich bei einigen Körpern zu finden.

Jetzt aber, wo ich annehme, irgend ein höchst mächtiger und, wenn ich so sagen darf, boshafter Lügengeist habe geflissentlich sich die Mühe gegeben, mich in Allem, so weit er konnte, zu täuschen, — wie darf ich jetzt noch behaupten, daß irgend eines und wäre es das geringste von allen eben aufgeführten Merkmalen der körperlichen Natur mir zukömmt? Ich sehe zu, denke, erwäge, finde nichts und ermüde bei der vergeblichen Wiederholung.

Und wie verhält es sich mit jenen Thätigkeiten, die ich der Seele zuschrieb, wie z. B. sich ernähren oder gehen? Wenn schon mein körperliches Sein Einbildung ist, so sind auch diese Thätigkeiten bloße Einbildungen. Und das Empfinden? Auch dieses ist ja ohne Körper nicht möglich. Und im Traume meine ich, Vieles zu empfinden, was ich, wie die spätere Einsicht zeigt, nie empfunden habe. Endlich, wie steht es mit dem Denken?

Hier finde ich: das Denken ist; das Denken allein kann von meinem Wesen nicht abgetrennt werden; ich bin, ich existire: dieser Satz ist gewiß.

Aber wie weit reicht diese Gewißheit? Sie reicht so weit als mein Denken. Es könnte sein, daß mit dem Denken auch mein Sein vollständig aufhört. Es könnte sein! Jetzt lasse ich nichts gelten, als was nothwendig wahr ist. Also ich bin streng genommen ein denkendes Wesen, d. h. Geist oder Seele oder Verstand oder Vernunft; lauter Worte, die ehedem für mich nur Worte von unbekannter Bedeutung waren. Ich bin ein wirkliches Wesen, wahrhaft existirend. Aber was für ein Wesen? Ich habe es gesagt: ein denkendes.

Was soll ich mir andere Einbildungen machen? Ich bin nicht jener Gliederbau, der menschlicher Körper heißt, auch nicht jener

seine den Gliedern eingehauchte Luftstoff, nicht Wind, nicht Feuer, nicht Dunst, nicht Hauch, nichts von alle dem, was ich mir eingebildeter Weise vorstelle. Ich habe ja angenommen, daß alle diese Dinge nicht in Wahrheit sind. Diese Annahme bleibt. Trotz derselben bin ich doch etwas.

Aber könnte es nicht etwa der Fall sein, daß alle diese Dinge, von denen ich annehme, sie sind nicht, weil sie mir nicht bekannt sind, daß sie in Wahrheit von meinem mir bekannten Wesen sich nicht unterscheiden? Ich weiß es nicht, ich bestreite es nicht, ich urtheile nur von dem, was ich weiß; ich weiß, daß ich existire, ich frage weiter, als was ich existire, was ich bin, der ich weiß, daß ich bin? Unmöglich offenbar kann die Kenntniß einer Existenz, die gewiß ist, von solchen Dingen abhängen, deren Existenz nicht gewiß ist, also auch nicht von solchen Dingen, die ich durch die Einbildung gestalte.

Dieses Wort: „ich gestalte" mahnt mich an meinen Irrthum, denn in der That, ich würde gestalten, wenn ich mir einbildete, dieses oder jenes zu sein. Einbilden heißt ja nichts anderes, als Form oder Bild eines körperlichen Wesens vorstellen. Nun weiß ich ja gewiß, daß ich bin, weiß, daß möglicherweise alle jene Bilder und überhaupt Alles, was körperlicher Natur ist, bloße Traumgestalten sind. Und wenn ich dies weiß und nun sage: „ich will durch die Einbildung versuchen, mein Wesen deutlicher zu erkennen", — ist das nicht ebenso ungereimt, als wenn ich sagen wollte: „ich bin zwar schon erwacht und sehe schon etwas, das wahrhaft ist, aber weil ich es noch nicht hell genug sehe, so will ich suchen wieder einzuschlafen, damit es mir im Traume wahrer und einleuchtender erscheine?

Und so erkenne ich, daß mir die Einbildungskraft gar nichts helfen kann zur Kenntniß meiner selbst, daß ich von allem eingebildeten Wesen meinen Geist mit der größten Sorgfalt abziehen muß, damit er seine Natur selbst so deutlich als möglich wahrnimmt.

Was also bin ich? Ein denkendes Wesen. Was ist das? Ein Wesen, welches zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, auch einbildet und empfindet.

In der That, das ist viel auf einmal, wenn Alles dieses zu meinem Wesen zählen soll. Warum sollte es nicht dazu zählen? Bin ich es denn nicht selbst, der ich ja fast Alles bezweifle, der ich doch etwas einsehe, der ich bejahe, daß dieses Eine wahrhaft ist, und verneine alles Andere, der ich mehr erkennen will, die Täuschung nicht will, der ich unfreiwillig mir dieses oder jenes einbilde, dieses und jenes als von den Sinnen herkommend wahrnehme?

Selbst zugegeben, daß ich immer schlafe; zugegeben, daß mein Schöpfer, so viel er vermag, mich fortwährend täuscht; doch sind alle jene Thätigkeiten ebenso wahr, als mein eigenes Sein, doch können sie von meinem Denken nicht unterschieden, von mir selbst nicht abgetrennt werden.

Denn daß ich bin, der ich zweifle, einsehe, will u. s. f., das ist so offenbar und handgreiflich, daß es durch nichts in der Welt einleuchtender dargethan werden kann. Ebenso bin ich, der ich mir dies oder jenes einbilde, und wenn auch, wie angenommen, von dem, was ich mir einbilde, in Wahrheit nichts existirt, so existirt doch in Wahrheit mein Einbilden und macht einen Theil meines Denkens. Ebenso bin ich doch, der ich empfinde oder vermöge der Sinne körperliche Dinge wahrnehme. Ich sehe Licht, höre Geräusch, fühle Wärme; das Alles ist falsch, denn ich schlafe. Aber daß ich zu sehen, zu hören, warm zu werden mir einbilde, das kann nicht falsch sein, und eben dieses Sehen, diese Vorstellung ist eigentlich, was man innre Empfindung nennt. Und dies ist genau genommen nichts Anderes, als denken.

Aus allen diesen Betrachtungen beginne ich mein Wesen um vieles besser zu erkennen. Aber immer noch hindert mich Eines. Es scheint nämlich, und ich selbst kann diesen Schein kaum los

werden, daß die körperlichen Wesen, deren Bilder wir denkend gestalten, und welche die Sinne selbst ausspähen, doch um vieles deutlicher erkannt werden, als jenes verborgene Wesen in mir, das unter keine Vorstellung fällt. Fürwahr eine seltsame Sache, daß die Dinge, von denen ich sehe, daß sie unsicher, unbekannt, meinem Wesen fremd sind, dennoch deutlicher erfaßt werden, als das Wahre, Bekannte, kurz als ich selbst im Stande bin, mich selbst zu begreifen!

Doch ich sehe, wie sich die Sache verhält. Mein Geist überläßt sich gern dem Irrthum, und es fällt ihm schwer, sich in den Grenzen der Wahrheit zu halten. Wohlan, es sei! Lassen wir ihm noch einmal die Zügel schießen, um sie bald im richtigen Moment wieder kurz zu fassen und ihn dann um so leichter zu lenken.

Betrachten wir also jene Dinge, die, wie die Leute meinen, von allen die deutlichsten sind, nämlich die Körper, die wir betasten, sehen u. s. f.; zwar nicht die Körper im Allgemeinen, denn die allgemeinen Vorstellungen sind gewöhnlich sehr unklar, sondern einen bestimmten Körper im einzelnen Fall, z. B. hier dieses Wachs: ganz vor Kurzem ist es aus der Honigscheibe gewonnen worden, noch hat es den Honiggeschmack nicht ganz verloren, noch enthält es etwas von dem Dufte der Blumen, aus denen es gesammelt worden, seine Farbe, Form, Größe liegen am Tage, es ist hart, kalt, läßt sich leicht anfassen, und mit dem Knöchel geschlagen, giebt es einen Ton von sich; kurz es hat alle Eigenschaften, die ein Körper braucht, um so deutlich als möglich erkannt zu werden. Aber siehe da! Während ich rede, kommt es dem Feuer nahe, es verliert den Rest des Geschmacks, der Geruch verduftet, die Farbe ändert sich, die Form verschwindet, die Größe wächst, es wird flüssig, wird heiß, läßt sich kaum anfassen, giebt geschlagen keinen Ton mehr von sich. Bleibt es noch eben dasselbe Wachs? Offenbar bleibt es dasselbe, kein Mensch zweifelt daran; keiner nimmt die Sache anders. Was also war es denn in dem

Wachſe, das ſo deutlich erkannt wurde? Offenbar Nichts von dem, was ich mit den Sinnen wahrnahm, denn Alles, was unter Geſchmack, Geruch, Geſicht, Gefühl, Gehör fiel, hat ſich verändert; das Wachs iſt geblieben. Vielleicht war es das, was ich jetzt denke; ich denke nämlich, daß das Wachs ſelbſt keineswegs eins war mit jener Süße des Honigs, jenem Geruch der Blumen, jener Weiße, noch auch mit jener Form und jenem Ton, ſondern daß es ein Körper iſt, der mir kurz vorher auf dieſe, jetzt auf eine andere Art erſcheint. Was iſt nun ſtreng genommen das, was ich ſo vorſtelle? Achten wir genau auf die Sache, entfernen wir Alles, das zum Wachs nicht gehört; ſehen wir zu, was übrig bleibt? Offenbar nichts Anderes, als etwas Ausgedehntes, Biegſames, Veränderliches! Was aber iſt dieſes Biegſame, Veränderliche? Ich ſtelle mir vor, daß dieſes Wachs aus der runden Form in die viereckige, aus dieſer in die dreieckige umgewandelt werden kann. Iſt es dieß? Offenbar nicht. Denn ich ſehe wohl, daß ſolche Formveränderungen der Körper unzählige annehmen kann, ich kann dieſe endloſe Reihe mit keiner Vorſtellung durchlaufen, alſo kann ich dieſen Begriff mit meiner Vorſtellung nicht vollziehen.

Was iſt dieſes Ausgedehnte? Iſt etwa auch ſeine Ausdehnung ſelbſt mir unbekannt? Sie wird größer, wenn das Wachs flüſſig wird, noch größer, wenn es glüht, und wieder noch größer, wenn die Hitze vermehrt wird. Alſo würde ich von der Natur des Wachſes unrichtig urtheilen, wenn ich nicht dafür hielt, daß es auch vermöge ſeiner Ausdehnung eine ſo große Mannigfaltigkeit zuläßt, daß ich mit der Faſſungskraft meiner Vorſtellung nicht nachkann. So bleibt nichts übrig, als daß ich zugebe: was dieſes Wachs hier iſt, das kann ich nicht vorſtellen, ſondern bloß denken. Ich ſage: dieſes Wachs hier, denn daß es ſich mit dem Wachs im Allgemeinen ſo verhält, iſt klarer als im einzelnen Fall.

Was aber iſt dieſes Wachs hier, als Object bloß des Denkens? Offenbar daſſelbe, das ich ſehe, fühle, vorſtelle, kurz dasſelbe, das ich gleich zuerſt als vorhanden annahm, aber, was wohl zu bemerken iſt, die Wahrnehmung deſſelben iſt nicht das Sehen, Fühlen, Vorſtellen und war es nie, obwohl es früher ſo ſchien, ſondern bloß die geiſtige Einſicht, die entweder, wie vorher, unvollkommen und unklar, oder, wie jetzt, klar und deutlich ſein kann, je nachdem ich weniger oder mehr auf ſeine wahren Beſtandtheile achte.

Dabei verwundere ich mich wahrhaft, wie leicht doch mein Geiſt ſich dem Irrthum zuneigt. Denn obwohl ich dies im Stillen und ohne zu reden bedenke, ſo bleibe ich doch gleich in den Worten ſtecken und werde vom Sprachgebrauche beirrt. Wir pflegen nämlich zu ſagen: wir ſehen das Wachs, wenn es vorhanden iſt, und ſagen nicht: wir urtheilen aus der Farbe oder der Figur, daß es vorhanden ſei. Und ſo hätte ich gleich geſchloſſen, daß wir das Wachs durch das Sehen des Auges und nicht lediglich durch die Einſicht des Geiſtes erkennen. Da ſehe ich wie von ungefähr aus dem Fenſter Menſchen auf der Straße vorübergehen, und wie es nun die Gewohnheit mit ſich bringt, ſo ſage ich auch von den Menſchen, wie vom Wachs: ich ſehe ſie. Was aber ſehe ich denn außer die Hüte und Kleider, unter denen auch Puppen ſtecken könnten? Daß es Menſchen ſind, urtheile ich. Und ſo faſſe ich, was ich mit meinen Augen zu ſehen wähne, lediglich durch die Urtheilskraft meines Geiſtes.

Indeſſen ich ſchäme mich faſt, der ich doch weiſer ſein will als der Haufen, daß mich die Redeweiſen, welche vom Haufen herrühren, bedenklich gemacht haben. Fahren wir alſo in unſerem Wege fort und ſehen wir zu, ob ich die Natur des Wachſes vollkommener und deutlicher begriff, wie ich es zuerſt betrachtet und gemeint habe, daſſelbe durch den äußeren Sinn oder den ſogenannten gemeinen Menſchenverſtand, d. i. das vorſtellende Vermögen, zu

erkennen oder beſſer jetzt, nachdem ich mit aller Sorgfalt unterſucht habe, ſowohl was es iſt, als wie es erkannt wird. Die Entſcheidung der Frage hat nicht den mindeſten Zweifel. Was war denn in der erſten Wahrnehmung das Deutliche? Was hätte nicht ebenſo gut, ſollte man meinen, von jedem Thier wahrgenommen werden können? Aber wenn ich das Wachs von ſeinen äußeren Formen unterſcheide und, nachdem alle Hüllen abgezogen, gleichſam in ſeinem nackten Weſen betrachte, ſo iſt zwar in meinem Urtheil immer noch der Irrthum möglich, aber ich kann doch das Ding in ſeiner Wahrheit ohne den menſchlichen Geiſt nicht begreifen.

Was ſoll ich von dieſem Geiſte oder von mir ſelbſt urtheilen, denn ich laſſe in mir nichts anderes gelten als Geiſt. Ich, der ich dieſes Wachs hier ſo deutlich zu erkennen meine, ich ſollte nicht mich ſelbſt nicht blos bei weitem wahrer und gewiſſer, ſondern auch bei weitem deutlicher und einleuchtender erkennen? Denn wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es ſehe, ſo erhellt doch noch weit einleuchtender, daß ich ebenfalls exiſtire, weil ich es ſehe. Es iſt möglich, daß was ich ſehe gar nicht Wachs iſt. Es iſt möglich, daß ich nicht einmal Augen habe, mit denen ſich ſehen läßt. Aber ſchlechterdings nothwendig iſt, wenn ich ſehe, oder (was mir daſſelbe bedeutet) zu ſehen denke, daß ich, der ich es denke, bin. Ebenſo wenn ich urtheile, das Wachs exiſtirt, weil ich es berühre, folgt daſſelbe als vorher, nämlich daß ich exiſtire. Und genau daſſelbe folgt, wenn ich aus meinem Vorſtellen oder aus ſonſt einer anderen Urſache ſchließe. Und was ich hier vom Wachs bemerke, eben daſſelbe gilt von allen übrigen außer mir befindlichen Dingen. Nun erſchien die Vorſtellung des Wachſes deutlicher, wenn ſie ſich nicht blos von Seiten eines Sinnes, wie des Geſichts oder des Gefühls, ſondern von vielen Seiten kundgab. Um wie viel deutlicher alſo muß ich mich ſelbſt erkennen, da ja zur Wahrnehmung des Wachſes oder irgend eines anderen Körpers keine Vorſtellungsarten helfen können, ohne

daß ſie alle zugleich die Natur meines Geiſtes noch ſchlagender beweiſen? Und außerdem iſt im Geiſte ſelbſt ſo Vieles, woraus die Kenntniß deſſelben deutlicher gemacht werden kann, daß alle jene aus dem Körper geſchöpften Beweisgründe kaum noch der Rede werth ſind.

So bin ich denn endlich im Laufe meiner Betrachtung dahin gekommen, wo ich ſein wollte. Es iſt mir jetzt klar, daß auch die Körper ſelbſt nicht eigentlich von den Sinnen, auch nicht von der Einbildungskraft, ſondern bloß vom Denken wahrgenommen werden; daß ich ſie wahrnehme, nicht weil ich ſie betaſte oder ſehe, ſondern weil ich ſie denke. Alſo erkenne ich, daß nichts leichter, nichts einleuchtender von mir wahrgenommen werden kann, als mein Geiſt. Aber die Gewohnheit einer eingewurzelten Vorſtellungsweiſe läßt ſich ſo leicht nicht ablegen. Darum will ich an dieſem Punkte Halt machen und meine Betrachtung eine Weile wirken laſſen, um dieſe neue Erkenntniß meinem Gedächtniß tiefer einzuprägen.

Dritte Betrachtung.

Das Daſein Gottes.

Nun wohl! Ich will mir die Augen ſchließen, die Ohren verſtopfen, alle Sinne fernhalten, ſogar die Bilder der körperlichen Dinge aus meinem Denken vertilgen oder, da dies kaum möglich iſt, ſie wenigſtens als leer und trügeriſch für nichts achten; ich will nur mit mir ſelbſt verkehren, tiefer in mich ſelbſt hineinblicken und auf dieſem Wege verſuchen, mir ſelbſt allmälig bekannter und vertrauter zu werden.

Ich bin ein Weſen, welches denkt, d. h. zweifelt, bejaht, verneint, Weniges einſieht, Vieles nicht weiß, will, nicht will, auch vorſtellt und empfindet. Denn, wie ich ſchon oben bemerkt habe, es könnte ſein, daß was ich empfinde oder vorſtelle vielleicht außer mir gar nicht iſt. Wie dem auch ſei, ſo bin ich doch vollkommen gewiß, daß dieſe Denkweiſen, die ich Sinne oder Vorſtellungen nenne, ſofern ſie eben nur Denkweiſen ſind, wirklich in mir ſtattfinden.

Mit dieſen paar Worten habe ich Alles aufgezählt, das ich weiß, Alles wenigſtens, von dem ich bis jetzt weiß, daß ich es weiß.

Nun will ich mich noch ſorgfältiger umſehen, ob ich vielleicht noch Anderes in mir finde, worauf ich bis jetzt keine Rückſicht genommen.

Ich bin gewiß, daß ich ein denkendes Weſen bin. Alſo weiß ich wohl auch, was dazu erforderlich iſt, um irgend einer Sache gewiß zu ſein? In dieſer erſten Erkenntniß iſt nichts weiter enthalten, als eine klare und deutliche Vorſtellung deſſen, was ich bejahe. Wenn nun eine ſolche Vorſtellung in irgend einem Falle falſch ſein könnte, ſo würde ſie offenbar nicht hinreichen, um mir in dieſem Falle die Wahrheit gewiß zu machen. Alſo iſt es klar, daß ich Folgendes als allgemeine Regel feſtſetzen darf: was ich ganz klar und deutlich einſehe, das iſt wahr.

Ich habe ja aber früher Vieles als ganz ſichere und offenbare Wahrheit gelten laſſen, das ich ſpäter als unſicher befunden habe. Was waren denn das für Dinge? Nun Erde, Himmel, Geſtirne, und was ich noch weiter mit den Sinnen ergriff. Was aber erkannte ich von dieſen Dingen deutlich? Daß die Vorſtellungen oder Gedanken derſelben meinem Geiſte vorſchwebten. Nun! ich leugne auch jetzt nicht, daß dieſe Vorſtellungen in mir ſtattfinden. Aber es war noch etwas Anderes, das ich bejahte und aus Glaubensgewohnheit deutlich wahrzunehmen meinte, in der That aber nicht wahrnahm, nämlich, daß es Dinge außer mir gäbe, von denen jene Vorſtellungen herrührten, und denen die letzteren ganz ähnlich wären. Und dieß war der Punkt, in dem ich entweder irrte oder, wenn ich recht hatte, **doch nicht wiſſen konnte, daß ich Recht hatte.**

Wie aber verhält es ſich mit den arithmetiſchen oder geometriſchen Objecten? Wenn ich einen ganz einfachen und leichten Satz betrachte, wie z. B. der Satz $2 + 3 = 5$ und andere der Art, ſo ſehe ich dieſelben doch klar genug ein, um ſagen zu dürfen: ſie ſind wahr. Ich habe aber auch ſpäter dieſe Sätze nur deßhalb in Frage geſtellt, weil mir der Gedanke kam, ein Gott habe vielleicht mich von Natur ſo geſchaffen, daß ich auch in den handgreiflichſten Dingen mich täuſchen ſollte.

So oft dieſe vorgefaßte Meinung von der göttlichen Allmacht mir aufſtößt, muß ich allerdings bekennen, daß es dieſem Gotte leicht iſt, den Irrthum über mich zu verhängen, auch in ſolchen Dingen, die ich mit den Augen des Geiſtes auf das deutlichſte anzuſchauen meine. So oft ich mich dagegen zu den Dingen ſelbſt hinwende, die ich deutlich wahrzunehmen meine, ſo werde ich von dieſer Vorſtellung ganz hingenommen, und unwillkürlich muß ich ausrufen: „täuſche mich, wer kann! Eines kann er doch nie zu Stande bringen, daß ich nichts bin, ſo lange ich denke, daß ich etwas bin, oder daß es irgendwann wahr iſt, ich ſei nie dageweſen, da es doch in dieſem Augenblick wahr iſt, daß ich da bin; oder auch, daß 2 und 3 zuſammen mehr oder weniger als 5 ſind, und dem ähnliches, worin ich ja gleich den handgreiflichen Widerſpruch erkenne.

Nun habe ich wahrlich gar keinen Grund, der mich zu der Meinung veranlaſſen könnte, irgend welcher Gott ſpiele den Lügengeiſt; ja noch weiß ich nicht einmal, ob es überhaupt einen Gott giebt. Darum iſt der ſo begründete Zweifel wirklich ſehr fein und ſo zu ſagen metaphyſiſch.

Um aber auch dieſen Zweifel aufzuheben, ſo muß ich doch gleich bei der erſten Gelegenheit unterſuchen, ob ein Gott iſt, und wenn er iſt, ob er ein Lügengeiſt ſein kann? Denn ſo lange ich in dieſer Sache im Ungewiſſen bin, kann ich, wie es ſcheint, in keiner anderen Sache zur Gewißheit kommen.

Doch zunächſt fordert der geordnete Gang der Unterſuchung, daß ich meine Gedanken in gewiſſe Claſſen eintheile und unterſuche, in was für einer Art von Gedanken Wahrheit oder Irrthum eigentlich beſteht.

Eine Claſſe derſelben ſind gleichſam Bilder von Dingen, und dieſen kommt eigentlich allein der Name Vorſtellung (Idee) zu, wie z. B. wenn ich Menſch, Chimäre, Himmel, Engel, Gott

vorstelle. Außerdem giebt es noch andere Gedanken, die andere Formen haben, wie z. B. die Vorstellungen: „ich will, ich fürchte mich, ich bejahe oder verneine u. s. f." Hier ergreife ich zwar immer auch ein Ding als das Subject jener inneren Thätigkeiten, aber ich denke noch etwas mehr als bloß die Idee des Dinges. Von diesen Vorstellungen werden die einen Willensäußerungen oder Gemüthserregungen, die anderen Urtheile genannt.

Was nun die Ideen betrifft, wenn ich sie bloß für sich betrachte und auf gar nichts anderes beziehe, so können sie eigentlich nicht falsch sein. Denn ob ich nun Ziege oder Chimäre vorstelle, es ist ebenso wahr, daß ich die eine als die andere vorstelle.

Ebenso kann auch im Willen oder in den Gemüthsbewegungen kein Irrthum vorkommen. Denn so verkehrt, ja so unmöglich immerhin sein mag, was ich wünsche, so ist doch deßhalb keineswegs unwahr, daß ich es wünsche. Mithin bleiben nur die Urtheile übrig als der einzige Schauplatz, auf dem man sich vor dem Irrthum in Acht nehmen muß. Hier nun ist der hauptsächliche und häufigste Irrthum, daß man urtheilt, die Vorstellungen in uns seien außer uns befindlichen Dingen ähnlich oder conform. Wenn ich die Ideen bloß als Denkweisen betrachtete und sie auf nichts Anderes bezöge, so könnten sie mir nie irgend einen Stoff zum Irrthum geben.

Unter diesen Ideen sind, wie es scheint, die einen angeboren, die anderen von Außen gekommen, noch andere von mir selbst gemacht. Begriffe z. B. wie Ding, Wahrheit, Denken, kann ich nur aus meinem ursprünglichen Wesen geschöpft haben. Dagegen wenn ich Geräusch höre, Sonne sehe, Feuer fühle, so habe ich bis jetzt gemeint, daß diese Vorstellungen von gewissen außer mir befindlichen Dingen herrühren. Endlich Vorstellungen, wie Sirenen, Hippogryphen und was dergleichen mehr ist, habe ich selbst zusammengesetzt und gebildet.

Ich kann auch meinen, daß die Ideen sämmtlich von Außen kommen oder sämmtlich angeboren oder sämmtlich gemacht sind, denn noch kenne ich nicht genau ihren wahren Ursprung.

Hier muß ich nun vor Allem fragen, welche Vorstellungen ich als von den Dingen außer mir entlehnt ansehe? Welcher Grund mich bewegt, sie für Abbilder jener Dinge zu halten? Die Natur selbst, wie es scheint, hat mich dazu angewiesen. Außerdem erfahre ich, daß diese Vorstellungen nicht von meinem Willen und also nicht von mir selbst abhängen, denn oft kommen sie mir sogar wider Willen, wie ich z. B., ob ich nun will oder nicht will, die Wärme empfinde, und eben deßhalb glaube ich, daß diese Empfindung oder Idee der Wärme mir von Außen kommt, von einem Wesen, das von mir ganz verschieden ist, nämlich von der Wärme des Feuers, an dem ich sitze, und nichts ist leichter, als zu meinen, daß jenes Wesen außer mir doch eher Seinesgleichen als irgend etwas Anderes in mich übergehen lasse. Nun will ich sehen, ob diese Gründe probehaltig sind.

Wenn ich hier sage: „ich bin von Natur dazu angewiesen", so meine ich nur, daß ein gewisser unwillkürlicher Naturtrieb mich zu jenem Glauben bringt; ich meine nicht, daß mir im Lichte der natürlichen Vernunft die Sache als wahr erscheint. Das sind zwei sehr verschiedene Dinge. Was mir durch das Licht der natürlichen Vernunft klar gemacht wird (wie z. B., daß aus dem Satze „ich zweifle", der Satz „ich bin" folgt), das kann gar nicht zweifelhaft sein, denn es giebt kein anderes Vermögen, dem ich so als jenem natürlichen Lichte Glauben schenke, kein Vermögen, das im Stande wäre, was dieses bezeugt zu widerlegen.

Was aber die Naturtriebe betrifft, so weiß ich schon lange, daß sie mich, als es sich darum handelte, das Beste zu wählen, zum Schlechten angefeuert haben, und ich sehe nicht ein, warum ich diesen Trieben in irgend einer anderen Sache besseres Vertrauen schenken soll.

Wenn also auch jene Ideen von meinem Willen gar nicht abhängen, so ist deßhalb noch lange nicht ausgemacht, daß sie nothwendig von Dingen außer mir herrühren. Wie nämlich jene Triebe, von denen ich eben sprach, obgleich sie in mir sind, doch von meinem Willen verschieden zu sein scheinen, so kann es ja vielleicht ein noch unbekanntes Vermögen in mir geben, das jene Ideen hervorbringt, wie es sich auch bis jetzt immer gezeigt hat, daß sie, während ich schlafe, ohne alle Beihülfe äußerer Dinge sich in mir gestalten.

Endlich, selbst wenn sie von äußeren Dingen herrührten, so folgt ja daraus noch nicht, daß sie jenen Dingen ähnlich sein müssen, im Gegentheil in vielen Fällen meine ich, einen großen Unterschied angetroffen zu haben. So z. B. finde ich in mir zwei verschiedene Vorstellungen der Sonne, die eine ist sinnlicher Natur und gehört ganz besonders zu den vermeintlich von Außen gekommenen Ideen, — durch diese Vorstellung erscheint mir die Sonne sehr klein, — die andere ist aus der Astronomie entlehnt, d. h. entweder aus gewissen angebornen Begriffen erschlossen oder auf irgend eine andere Weise von mir gebildet, — durch diese Vorstellung zeigt sich die Sonne als um ein gut Theil größer als die Erde. Beide Vorstellungen können der außer mir befindlichen Sonne nicht ähnlich sein, am unähnlichsten aber offenbar die erste, die, wie es schien, unmittelbar von der Sonne selbst herkam.

Dies Alles beweist zur Genüge, daß ich bisher nicht aus einem wohlbegründeten Urtheil, sondern bediglich aus blindem Triebe an gewisse von mir verschiedene Dinge geglaubt habe, die ihre Vorstellungen oder Bilder durch die Sinnesorgane oder sonst wie in mich eingehen ließen. Indessen giebt es noch einen anderen Weg, um zu prüfen, ob von den Dingen, deren Vorstellungen in mir sind, welche außer mir existiren. Sofern nämlich jene Ideen bloß gewisse Denkweisen sind, finde ich unter ihnen keine Ungleichheit und

sie scheinen sämmtlich auf dieselbe Art aus mir hervorzugehen. Sofern aber die eine dieses Ding, die andere jenes vorstellt, sind sie offenbar unter einander sehr verschieden. Offenbar sind jene Ideen, welche mir selbständige Wesen (Substanzen) vorstellen, von größerem Werth und enthalten sozusagen mehr vorgestellte Realität in sich, als solche, die nur Daseinsweisen oder zufällige Beschaffenheiten vorstellen. Und wiederum enthält die Idee, durch welche ich ein höchstes göttliches Wesen als ewig, unendlich, allwissend, allmächtig und als den Schöpfer aller Dinge außer mir denke, offenbar mehr vorgestellte Realität in sich, als die Idee, durch welche endliche Substanzen vorgestellt werden. Nun zeigt die natürliche Vernunft ganz einleuchtend, daß in der hervorbringenden Gesammtursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein müsse, als in deren Wirkung. Denn woher anders kann denn die Wirkung ihren realen Inhalt nehmen als von der Ursache? Und wie soll die Ursache ihr diese Realität geben, wenn sie nicht selbst diese Realität hat?

Hieraus aber folgt, daß nie Etwas aus Nichts werden kann, und ebensowenig das Vollkommene (d. h. was mehr Realität in sich enthält) aus dem weniger Vollkommenen. Und diese augenscheinliche Wahrheit gilt nicht blos von solchen Wirkungen, deren Realität thatsächlich oder förmlich existirt, sondern auch von den Ideen, in denen die objective Realität nur vorgestellt wird. So kann z. B. ein Stein, der vorher nicht vorhanden war, nur dann entstehen, wenn er von etwas hervorgebracht wird, das entweder ebensoviel oder mehr in sich enthält, als im Stein gesetzt wird. So kann etwas, das vorher nicht warm war, erwärmt werden nur von einem Wesen, das in Rücksicht auf seine Realität mindestens ebenso vollkommen ist als die Wärme, und so in allen übrigen Fällen. Aber auch die Idee der Wärme oder des Steins kann in mir nur bewirkt sein durch eine Ursache, die zum wenigsten genau ebensoviel Realität enthält, als welche ich in der Wärme

oder im Stein begreife. Denn obgleich jene Ursache von ihrer thatsächlichen oder förmlichen Realität nichts in meine Vorstellung gleichsam ergießt, so darf sie doch deßhalb nicht für weniger real gelten, sondern die Natur der Vorstellung ist so beschaffen, daß sie keinen anderen Gehalt aus sich hervorbringen kann, als welchen sie von meinem Denken entlehnt, sie ist ja nur eine Weise des Denkens.

Diese Idee enthält eine solche vorgestellte Realität, sie enthält keine andere: also muß sie offenbar dieselbe von einer Ursache haben, die zum wenigsten ebensoviel wirkliche Realität enthält, als jene selbst vorgestellte. Setzen wir nämlich den Fall, daß in der Idee sich etwas findet, das in der Ursache nicht war, so hat sie ja dieses etwas von Nichts. Mag nun aber auch jene Daseinsweise, wodurch ein Ding im Verstande durch dessen Idee vorgestellt wird, noch so unvollkommen sein, so ist dieselbe doch fürwahr nicht gleich Nichts, und kann daher auch nicht von Nichts herrühren.

Auch darf ich nicht meinen: wenn die Realität, die ich in meinen Ideen betrachte, nur vorgestellt ist, so brauche eben diese Realität auch in den Ursachen jener Ideen nicht wirklich zu sein, sondern es reiche hin, wenn sie hier auch nur auf vorgestellte Weise vorhanden sei. Den Ideen entspricht ihrer Natur nach die objective (vorgestellte) Daseinsweise; ebenso entspricht den Ursachen der Ideen ihrer Natur nach die wirkliche Daseinsweise, wenigstens den ersten und hauptsächlichen Ursachen. Und wenn auch etwa eine Idee aus einer anderen entstehen kann, so giebt es doch hier keine Reihe ins Endlose, sondern am Ende muß man zu einer ersten Idee gelangen, deren Ursache gleichsam das Original ist, das alle Realität wirklich enthält, die in der Idee nur in Weise der Vorstellung sich findet. So sehe ich im Lichte der natürlichen Vernunft, daß in mir die Ideen wie eine Art von Bilder sind, die von der Vollkommenheit ihrer Urbilder zwar abweichen,

aber niemals etwas Größeres und Vollkommneres enthalten können *).

---

*) Die Ausdrücke, welche Descartes hier braucht zur festen Bezeichnung seiner Grundbegriffe, sind aus der scholastisch-aristotelischen Schulsprache entlehnt. Ich will diese Formeln erklären, damit die Uebersetzung nichts Undeutliches behält. Das Wirkliche ist entweder Ding oder Beschaffenheit des Dinges. Das Ding als Träger der Beschaffenheiten heißt substantia. Die Beschaffenheit ist ein so oder anders beschaffenes Dasein, also eine Weise des Daseins. Als solche heißt sie modus, auch modus essendi. Die Beschaffenheit ist etwas, das dem Dinge zukömmt. Als solches heißt sie accidens. Mithin besteht das Wirkliche oder die Realität in Substanzen und Accidenzen (modi). Offenbar enthalten die Substanzen mehr Realität als die Modi. Nun ist die Realität entweder bloß vorgestellt oder zugleich etwas Thatsächliches außer der Vorstellung. Das thatsächliche Dasein ist nach Aristoteles das sich verwirklichende, d. h. thätige (energische) Sein. Wirken ist aber bei Aristoteles so viel als gestalten, formen, die Form hervorbringen. Was vorgestellt wird, ist Object. Was thatsächlich existirt, ist thätig, in seiner Form ausgeprägt, also förmlich. Daher nennt Descartes die vorgestellte Realität realitas objectiva, die thatsächliche realitas actualis sive formalis (auch bloß formalis). Die Worte „objectiv" und „formal" werden also in einem anderen Sinne gebraucht, als gewöhnlich heutzutage. Uns bedeutet gewöhnlich objectiv was außer der Vorstellung ist. Doch ist es klar, daß erst die Vorstellung etwas objectiv macht. Insofern ist Descartes' Ausdrucksweise richtiger und genauer. Die Vorstellung einer Substanz enthält daher mehr objective Realität als die eines Accidens. Die Beschaffenheit oder Daseinsweise als vorgestellte = modus essendi objectivus, als thatsächliche = modus essendi formalis. Das wirklich (thatsächliche) Dasein ist das förmliche. Die Ursache desselben offenbar die erzeugende Formthätigkeit = causa formalis. Diese Formthätigkeit kann nur diese Form verwirklichen, d. h. dieses Dasein erzeugen. Mehr als in der Wirkung, ist in dieser Ursache nicht enthalten. Daher causa formalis diejenige Ursache, welche denselben Inhalt dem Vermögen nach enthält, der in der Wirkung förmlich gesetzt wird. Enthält dagegen die Ursache mehr Realität als die Wirkung, so überragt sie die letztere und heißt daher causa eminens. Weniger Realität kann sie in keinem Fall haben. Also ist jede

Und je länger und sorgfältiger ich Alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich, daß es wahr ist. Aber was läßt sich nun daraus schließen?

Wenn in einer von meinen Ideen eine Realität vorgestellt ist so groß, daß ich gewiß bin, in mir könne diese Realität weder „formaliter" noch „eminenter" enthalten sein, also könne auch ich nicht selbst Urheber dieser Idee sein, so folgt hieraus nothwendig, daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß noch ein anderes Wesen, das jene Ideen verursacht, existire. Wenn aber eine solche Idee in mir sich nicht findet, so giebt es keinen Grund, der mir die Existenz eines von mir verschiedenen Wesens beweisen könnte. Ich habe die Sache nach allen Seiten und mit aller Sorgfalt erwogen, und ich habe bis zu diesem Augenblick nichts Anderes finden können.

Nun ist unter meinen Ideen außer der, die mir mein eigenes Sein darthut, und die an dieser Stelle nicht in Frage kömmt, eine andere, die Gott, — eine zweite Classe, die körperliche und seelenlose Wesen, eine dritte, die Engel, eine vierte die Thiere, und zuletzt solche, die andere Menschen meines Gleichen vorstellen.

Was die Ideen von anderen Menschen, Thieren und Engeln betrifft, so sehe ich leicht, daß sie aus den Ideen sich bilden lassen, die ich von mir selbst, von den Körpern und von Gott habe, auch wenn außer mir weder Menschen noch Thiere noch Engel in der Welt wären.

Was aber die Ideen der Körper betrifft, so hätten sie recht wohl wegen ihrer Realität aus mir selbst hervorgehen können. Denn wenn ich diesen Ideen auf den Grund sehe und sie einzeln untersuche, so wie ich es gestern mit der Idee des Wachses gehalten

---

Ursache entweder formalis oder eminens. In jeder Ursache ist die Wirkung dem Vermögen nach enthalten. In der causa formalis ist sie „formaliter", in der c. eminens „eminenter" enthalten.

habe, so bemerke ich, daß sich nur sehr wenig findet, was ich in ihnen klar und deutlich wahrnehme, nämlich die Größe oder die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, die Figur, die aus der Begrenzung der Ausdehnung hervorgeht, die Lage, welche die verschiedenen Gestalten gegen einander einnehmen, und die Bewegung oder die Ortsveränderung; dazu füge ich noch Substanz, Dauer und Zahl; alles Uebrige aber, wie Licht und Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und Kälte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten denke ich nur sehr unklar und dunkel, so daß ich nicht einmal weiß, ob sie wahr oder falsch sind, d. h. ob die Ideen, die ich davon habe, Ideen von Dingen oder Nichtdingen sind. Denn obgleich, wie ich kurz vorher bemerkt habe, die eigentlich so genannte und förmliche Täuschung nur in Urtheilen stattfinden kann, so giebt es doch auch in den Ideen eine Art materieller Täuschung, wenn sie nämlich ein Nichtding als Ding vorstellen. So sind z. B. die Ideen, die ich von Wärme und Kälte habe, so wenig klar und deutlich, daß ich von ihnen nicht erfahren kann, ob die Kälte nur die Abwesenheit der Wärme oder die Wärme Abwesenheit der Kälte ist, ob beide reale Beschaffenheiten sind, oder keine von beiden. Alle Ideen müssen Etwas vorstellen. Ist es also wahr, daß die Kälte bloß die Abwesenheit der Wärme ist, so heißt die Idee, die mir die Kälte als etwas Reales und Positives vorstellt, mit Recht falsch, und so in den übrigen Fällen.

Mithin ist es gar nicht nöthig, daß ich diesen Ideen einen von mir verschiedenen Urheber zuschreibe. Sind sie nämlich falsch, d. h. stellen sie keine Dinge vor, so ist es klar, daß auch ihre Ursache nichtig ist, d. h. daß sie nur aus dem Mangel und der Unvollkommenheit meiner Natur hervorgehen. Sind sie aber wahr, so bieten sie doch so wenig Realität dar, daß ich diese Realität kaum von dem Nichtdinge unterscheiden kann. Also sehe ich nicht, warum ich nicht hätte ihre Ursache sein können. Was aber in

den Ideen der Körper klar und deutlich ist, davon läßt sich Einiges aus der Idee meines eigenen Wesens entlehnen, wie z. B. Substanz, Dauer, Zahl und anderes der Art. Der Stein ist eine Substanz oder ein Ding, das im Stande ist, selbständig zu existiren. Ich bin ebenfalls eine Substanz. Nun bin ich freilich ein denkendes und nicht ausgedehntes, der Stein dagegen ein ausgedehntes und nicht denkendes Wesen; mithin ist zwischen beiden Begriffen die größte Verschiedenheit, aber in dem Begriff Substanz stimmen sie doch überein. Wenn ich mir denke, daß ich jetzt bin und auch vorher schon eine Zeitlang war, und wenn ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich kenne, so gewinne ich ja die Ideen Dauer und Zahl, die sich nun auf andere Dinge übertragen lassen. Alles Uebrige aber, das als Bedingung zu den Ideen der Körper gehört, wie Ausdehnung, Figur, Ort, Bewegung, das alles ist zwar in mir als einem blos denkenden Wesen nicht förmlich enthalten, aber alle diese Dinge sind ja nur gewisse Daseinsweisen einer Substanz, ich aber bin Substanz selbst: warum also sollte in mir nicht sogar mehr Realität enthalten sein, als in jenen?

Demnach bleibt allein die Idee Gottes übrig als die einzige, die in Erwägung kommt: ob sie etwas enthält, das aus meinem Wesen nicht hat hervorgehen können?

Unter dem Namen Gottes begreife ich ein selbständiges Wesen, unendlich, unabhängig, allwissend, allmächtig, von dem ich und überhaupt Alles, das existirt, geschaffen ist. Dieser Begriff ist ein solcher, daß, je genauer ich ihn ins Auge fasse, ich um so deutlicher sehe, er habe von mir allein nicht können hervorgebracht werden.

Und so erhellt aus dem oben Gesagten: Gott existirt nothwendig. Obgleich nämlich die Idee der Substanz in mir ist, weil ich ja selbst Substanz bin, so würde doch, da ich ein endliches Wesen bin, die Idee einer unendlichen Substanz nur aus einer in Wirklichkeit unendlichen Substanz hervorgehen können.

Auch darf ich nicht meinen, daß ich das Unendliche nicht durch eine positive Idee, sondern bloß durch Verneinung des Endlichen wahrnehme, wie etwa Ruhe und Dunkel durch die Verneinung der Bewegung und des Lichts. Im Gegentheil, ich begreife ja ganz deutlich, daß in der unendlichen Substanz mehr Realität enthalten ist als in der endlichen, und daß mithin der Begriff des Unendlichen in mir eigentlich dem Begriff des Endlichen vorhergeht und zu Grunde liegt, d. h. daß der Begriff Gottes ursprünglicher ist als der Begriff meines eigenen Selbsts. Denn wie sollte ich es erklären, daß ich zweifle, begehre, d. h. daß mir etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht in mir die Idee einer höheren Vollkommenheit wäre, im Vergleich mit welcher ich meine Mängel erkenne?

Auch wende man nicht ein, daß diese Idee Gottes vielleicht materiell falsch sei und deßhalb völlig grundlos sein könne, wie ich es kurz vorher von den Ideen der Wärme und Kälte und ähnlichen bemerkt habe. Hier verhält es sich gerade entgegengesetzt. Die Idee Gottes ist vollkommen klar und deutlich und enthält mehr vorgestellte Realität, als irgend eine andere. Keine mithin ist an und für sich wahrer; bei keiner ist man weniger der Gefahr ausgesetzt, sich zu täuschen.

Also es ist, sage ich, diese Idee des vollkommensten und unendlichen Wesens ganz wahr.

Selbst wenn man sich etwa einbilden könnte, ein solches Wesen existire nicht, so kann man sich doch nicht einbilden, daß die Idee desselben ohne realen Inhalt sei, wie etwa nach unserer obigen Erklärung die Idee der Kälte. Die Idee Gottes ist ganz klar und deutlich. Denn in ihr ist Alles enthalten, dessen Realität, Wahrheit, Vollkommenheit ich klar und deutlich wahrnehme.

Und der Begriff des Unendlichen wird dadurch nicht gehindert, daß etwa in Gott noch zahllose andere Wesen sind, die ich nicht zu begreifen, ja nicht einmal zu ahnen im Stande bin, denn

es liegt in der Natur des Unendlichen, daß es von mir, der ich endlich bin, nicht in einen Begriff zusammengefaßt werden kann. Es ist genug, daß ich eben diese Einsicht habe, und so urtheile: Alles, was ich klar erkenne, Alles, von dem ich weiß, daß es eine gewisse Vollkommenheit in sich trägt, und vielleicht noch zahllose andere Wesen, von denen ich nichts weiß, sind in Gott entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten. Diese Einsicht genügt, damit die Idee, die ich von Gott habe, unter allen Ideen die in mir sind, die wahrste, klarste, deutlichste sei.

Aber vielleicht bin ich weit Mehr, als ich selbst weiß; vielleicht sind alle jene Vollkommenheiten, die ich Gott zuschreibe, gewissermaßen dem Vermögen nach in mir enthalten, auch wenn sie sich noch nicht zeigen und noch nicht zur Thätigkeit gelangt sind; ich erfahre ja, daß sich meine Erkenntniß allmälig vermehrt, ich sehe nicht, warum sie sich nicht ins Unendliche vermehren sollte, und wenn sie nun so wächst, warum ich kraft derselben nicht alle übrige Vollkommenheiten Gottes erreichen könnte; endlich warum das Vermögen zu diesen Vollkommenheiten, wenn es in mir ist, nicht hinreichen sollte, um die Idee derselben hervorzubringen?

Vielmehr verhält sich in allen Punkten die Sache ganz anders. Gesetzt zunächst, es sei wahr, daß meine Erkenntniß immer mehr zunimmt, daß vieles in mir dem Vermögen nach ist, das noch nicht thätig geworden, so läßt sich doch davon nichts auf die Idee Gottes beziehen. In dieser Idee ist nämlich gar nichts blos potentiell. Ist ja doch die wachsende Vollkommenheit selbst das sicherste Zeichen der vorhandenen Unvollkommenheit!

Weiter aber, selbst wenn meine Erkenntniß immer mehr und mehr zunimmt, so ist doch ganz unbegreiflich, wie sie deßhalb jemals wahrhaft unendlich werden soll; sie kann ja niemals zu einem Punkte gelangen, wo sie nicht mehr fähig wäre, zu wachsen. Von Gott aber urtheile ich, er sei wahrhaft unendlich, so daß seiner Vollkommenheit sich nichts hinzufügen läßt. Endlich sehe ich ein,

daß der objective Inhalt der Idee nicht von etwas Potentiellem erzeugt sein kann, — denn dieses ist genau zu reden nichts —, sondern nur von etwas Thätigem und Wirklichem.

Alle diese Begriffe, wenn ich genau auf sie achte, sind im Lichte der natürlichen Vernunft mit Händen zu greifen. Wenn ich weniger genau achtgebe und die Bilder der sinnlichen Dinge den Scharfblick des Geistes verdunkeln, dann vergesse ich leicht, warum die Idee eines vollkommneren Wesens, als ich, nothwendig von einem Wesen herrühren muß, das in Wahrheit vollkommner ist. Deßhalb will ich noch die Frage aufwerfen, *ob ich wohl im Besitze jener Idee sein könnte, wenn kein solches Wesen existirte?*

Woher dann wäre ich? Etwa von mir selbst oder meinen Eltern oder von irgend welchen anderen Wesen, die unvollkommner sind als Gott. Denn ein vollkommneres oder eben so vollkommnes Wesen, als er, kann weder gedacht noch gedichtet werden.

Wäre ich aus *mir selbst*, so würde ich keinen Zweifel, keinen Wunsch, keinen Mangel haben, denn ich würde alle Vollkommenheiten, die ich irgendwie vorstelle, mir gegeben haben, und ich würde also selbst Gott sein. Denn ich kann doch nicht glauben, daß etwa schwieriger zu erwerben sei, was mir fehlt, als was ich bereits habe. Im Gegentheil! Es war offenbar weit schwieriger, daß ich, ein denkendes Wesen, aus dem Nichts hervorging, als daß ich die Erkenntniß einer Menge unbekannter Dinge erwerbe, da ja diese Erkenntniß nur Accidenzen des denkenden Wesens sind. Gewiß, wenn ich jene größere Sache, nämlich die denkende Existenz, von mir selbst empfangen hätte, so würde ich doch das, was leichter zu haben ist, mir nicht vorenthalten haben und ebensowenig die anderen Vollkommenheiten, die ich in der Idee Gottes erblicke, denn keine davon erscheint mir an sich unmöglich; wären aber einige unmöglich, so würden sie mir auch so scheinen. Denn ich

würde, da ich alles Uebrige von mir ſelbſt empfangen, an dieſem Punkte die Schranke meines Vermögens erfahren.

Gegen die Macht dieſer Gründe kann jene Annahme nicht aufkommen, daß ich, wie ich jetzt bin, von jeher dageweſen ſei, als ob nun ſelbſtverſtändlich nach keinem Urheber meiner Exiſtenz weiter zu fragen ſei. Alle Lebenszeit läßt ſich in zahlloſe Theile theilen, von denen die einzelnen von den übrigen in keiner Weiſe abhängen. Alſo daraus, daß ich kurz vorher war, folgt nicht, daß ich jetzt ſein muß, es müßte mich denn irgend eine Urſache bis zu dieſem Augenblick gleichſam wieder ſchaffen, d. h. *erhalten*. Wenn man ſich überlegt, was *Dauer* iſt, ſo leuchtet ein: um irgend ein Weſen in den einzelnen Momenten ſeiner Dauer zu erhalten, dazu gehört vollkommen dieſelbe Kraft und Thätigkeit als nöthig wäre, um es, wenn es noch nicht exiſtirte, ganz von neuem zu ſchaffen. Mithin unterſcheidet ſich die Erhaltung nur durch die Art und Weiſe von der Schöpfung: das iſt einer der Sätze, die aus Gründen der natürlichen Vernunft vollkommen einleuchten.

Und nun muß ich mich ſelbſt fragen, ob ich wohl im Stande bin zu machen, daß ich, was ich jetzt bin, auch noch in der nächſten Zukunft ſein werde. Ich bin nichts als ein denkendes Weſen; wenigſtens reden wir jetzt blos von dieſer Seite meines Selbſts, wonach ich ein denkendes Weſen bin. Mithin müßte ich, wenn eine ſolche Macht in mir wäre, mir derſelben bewußt ſein, aber ich weiß vielmehr, daß ich *keine* ſolche Macht habe. Und ſo erkenne ich auf das deutlichſte, daß ich von einem anderen von mir verſchiedenen Weſen abhänge

Indeſſen iſt jenes Weſen vielleicht nicht Gott, und ich bin entweder von meinen Eltern oder von anderen geringeren Urſachen als Gott hervorgebracht. Aber, wie ich ſchon oben geſagt habe, es muß in der Urſache mindeſtens ebenſoviel enthalten ſein, als in der Wirkung. Nun bin ich ein denkendes Weſen und habe in mir

eine Idee Gottes als meines Urhebers. Deßhalb muß offenbar meine Urſache ebenfalls ein denkendes Weſen ſein und ebenfalls eine Idee von allen Vollkommenheiten haben, die ich Gott zuſchreibe. Nun kann in Betreff dieſer Urſache weiter gefragt werden, ob ſie *aus ſich* oder aus einer *anderen* Urſache iſt. Im erſten Fall iſt ſie, wie aus den früheren Erklärungen erhellt, ſelbſt Gott. Denn hat ſie die Macht durch ſich zu exiſtiren, ſo hat ſie ohne Zweifel auch die Macht, alle Vollkommenheiten thatſächlich zu beſitzen, deren Idee ſie in ſich trägt, d. h. alle, die ich in Gott begreife. Im zweiten Fall, wenn ſie eine andere Urſache über ſich hat, ſo fährt die Frage fort, ob dieſe aus ſich ſelbſt oder aus einer anderen exiſtirt, bis ſie dann endlich bei einer letzten Urſache anlangt, die gleich Gott ſein wird. Denn es iſt wohl klar, daß hier kein Proceß ins Endloſe ſtattfinden könne, da ich ja hier nicht bloß von der Urſache, die mich einſt hervorgebracht hat, rede, ſondern vornehmlich von der, die mich in dieſem Augenblicke erhält.

Auch darf man nicht meinen, daß zu meiner Entſtehung *mehrere* Urſachen zuſammen gewirkt und jede ihren Theil dazu beigetragen habe, daß ich von der einen die Idee dieſer, von einer zweiten die Idee jener Vollkommenheit Gottes empfangen, und nun auf dieſe Weiſe zwar alle jene Vollkommenheiten ſich irgendwo im Univerſum finden, aber nicht alle zugleich in *einem* Weſen, eben in Gott, verknüpft ſind. Aber *Einheit*, Einfachheit, Untrennbarkeit alles deſſen, was in Gott iſt, gehört ja gerade zu den Hauptvollkommenheiten, die ich in ihm begreife. Und die Idee jener Einheit aller ſeiner Vollkommenheiten kann in mir doch wahrlich nicht von einer Urſache herrühren, die mir die Idee der einen, nicht aber die der anderen Vollkommenheiten gegeben hätte. Wenn ich nicht weiß, *welches* die göttlichen Vollkommenheiten ſind, ſo kann ich auch nicht ihre Verbindung und Untrennbarkeit einſehen. Eine Urſache, die mir das erſte nicht ſagt, ſagt mir auch nicht das zweite.

Was schließlich die Eltern betrifft, so mag Alles wahr sein, was ich je von ihnen geglaubt habe. Doch sind sie es fürwahr nicht, die mich erhalten, noch sind sie es, die mich, sofern ich ein denkendes Wesen bin, hervorgebracht haben, sie haben nur gewisse Anlagen in die Materie gesetzt, der nach meinem Dafürhalten ich d. h. mein Geist (etwas anders verstehe ich jetzt nicht unter meinem Wesen) inwohnt. Mithin können die Eltern an dieser Stelle gar nicht in Frage kommen. Sondern blos daraus, daß ich existire und daß ich die Idee eines vollkommensten Wesens d. h. Gottes habe, folgt ganz einleuchtend der Beweis, daß Gott auch existirt.

Ich habe nun noch zu untersuchen, auf welche Weise ich jene Idee von Gott empfangen habe. Ich habe sie nicht aus den Sinnen geschöpft, sie ist mir nicht plötzlich gekommen, wie die Ideen der sinnlichen Dinge, wenn diese den äußeren Sinnesorganen begegnen oder zu begegnen scheinen, ich habe sie auch nicht erdichtet, denn ich kann ihr nichts abziehen und nichts hinzufügen. So bleibt nur übrig, daß sie mir angeboren ist, wie auch die Idee meiner selbst mir angeboren ist.

Und es ist fürwahr nicht zu verwundern, daß Gott, als er mich schuf, mir diese Idee eingegeben hat, damit sie wie das Zeichen des Künstlers seinem Werke eingeprägt sei. Dieses Zeichen braucht nichts von dem Werk selbst Verschiedenes zu sein, sondern daraus allein, daß Gott mich geschaffen hat, ist es mir sehr glaublich, daß ich nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit gemacht bin. In dieser Ebenbildlichkeit besteht die Idee Gottes. Diese Ebenbildlichkeit bin ich. Also wird sie von mir durch ganz dasselbe Vermögen begriffen, wodurch ich mich selbst begreife. Wie ich den Blick des Geistes in mein Inneres kehre, so sehe ich nicht bloß, daß ich ein unvollständiges, von Anderem abhängiges Wesen bin, ein Wesen, das nach größerer Realität, und zwar ins Endlose nach Größerem oder Besserem trachtet, sondern ich sehe zugleich, daß

jenes Wesen, von dem ich abhänge, alle größere Macht insgesammt, nicht blos dem Vermögen nach in Weise des endlosen Strebens, sondern in Wirklichkeit auf unendliche Weise in sich enthält, also Gott ist. Die ganze zwingende Gewalt des Beweisgrundes liegt darin, daß ich anerkennen muß, ich selbst, so wie ich bin, mit der Idee Gottes in mir, könnte unmöglich existiren, wenn nicht in Wahrheit Gott existirte, ich meine eben der Gott, dessen Idee in mir ist, der alle die Vollkommenheiten hat, die ich nicht begreifen, sondern nur gleichsam mit den Gedanken wie von fern berühren kann, der gar keinem Mangel unterliegt.

Hieraus erhellt, daß dieser Gott nicht täuschen kann. Denn es versteht sich von selbst, daß Trug und Täuschung allemal von einem Mangel herrühren.

Aber ehe ich dies sorgfältiger prüfe und zugleich auf die anderen Wahrheiten, die sich hieraus ergeben, untersuchend eingehe, will ich erst eine Zeit lang in der Betrachtung Gottes verweilen, seine Eigenschaften bei mir erwägen, und die Schönheit dieses unermeßlichen Lichts, soweit es der Blick meines von Helligkeit geblendeten Geistes vermag, anschauen, bewundern, anbeten. In der Betrachtung der göttlichen Majestät besteht nach dem Glauben unserer Religion lediglich die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. So gewährt nach unserer Erfahrung eben dieselbe Betrachtung, wenn sie auch viel unvollkommener ist, doch den größten Genuß, dessen wir in dem diesseitigen Leben fähig sind.

Vierte Betrachtung.

Wahrheit und Irrthum.

Ich habe mich in diesen Tagen so sehr daran gewöhnt, meinen Geist von den Sinnen abzulenken, und habe so sorgfältig beachtet, wie wenig wir von den körperlichen Dingen wahrhaft einsehen, wie wir bei weitem mehr vom menschlichen Geiste, noch weit mehr von Gott erkennen, daß ich schon ohne alles Hinderniß mein Denken von der Welt der Vorstellung abkehre und auf die blos intelligible und völlig immaterielle Welt hinrichte. Und ich habe fürwahr eine weit deutlichere Idee vom menschlichen Geiste, sofern derselbe ein denkendes Wesen ist, nicht ausgedehnt in Länge, Breite und Tiefe, ohne etwas vom Körper zu haben, als die Idee eines körperlichen Wesens. Und wenn ich darauf merke, daß ich zweifle oder ein mangelhaftes und abhängiges Wesen bin, so geht mir die Idee eines vollkommenen und unabhängigen Wesens, d. h. Gottes, so klar und deutlich auf, und aus der einen Thatsache, daß eine solche Idee in mir ist, oder daß ich im Besitz dieser Idee existire, schließe ich so handgreiflich, daß auch Gott existirt, und daß in jedem Augenblick meine ganze Existenz von ihm abhängt, — daß ich sicher bin, nichts könne einleuchtender, nichts gewisser von dem menschlichen Geist erkannt werden. Und hier meine ich, einen Weg zu entdecken, der mich von der Betrachtung des wahrhaften Gottes, in

dem alle Schätze der Wissenschaft und Weisheit verborgen sind, zur Erkenntniß der übrigen Wesen herabführen könne.

Vor Allem anerkenne ich, daß Gott mich nie täuscht. Denn in Trug und Täuschung ist allemal etwas Unvollkommenes. Es mag sein, daß täuschen können als ein gewisses Kennzeichen von Schlauheit oder Macht angesehen wird; aber täuschen wollen ist ohne Zweifel ein Zeugniß von Bosheit oder Schwäche, und paßt also nicht auf Gott. Nun erfahre ich, daß ich ein Urtheilsvermögen besitze, welches ich offenbar wie alles Andere in mir von Gott empfangen habe, und wenn Gott mich nicht täuschen will, so hat er mir diese Urtheilskraft nicht so gegeben, daß ich bei deren richtigem Gebrauche jemals irren könne.

Dies wäre nun ganz unbedenklich, wenn nicht daraus zu folgen schiene, daß ich nun niemals irren könne. Habe ich nämlich Alles in mir von Gott und hat Gott mir die Fähigkeit zu irren nicht gegeben, so sehe ich nicht, wie ich jemals in Irrthum gerathe. Und in der That, so lange ich ganz und gar nur an Gott denke, und mich völlig zu ihm hinwende, finde ich keinen Grund zu Täuschung oder Irrthum. Aber wenn ich dann wieder zu mir zurückkehre, finde ich mich doch zahllosen Irrthümern unterworfen. Und spähe ich nach deren Ursache, so merke ich, daß nicht bloß von Gott oder dem absolut vollkommenen Wesen die reale und positive Idee, sondern auch von dem Nichts oder von dem äußersten Gegentheil des absolut vollkommenen Wesens eine Art negativer Idee mir vorschwebt; ich merke, daß ich gleichsam als etwas Mittleres zwischen Gott und dem Nichts oder zwischen dem absolut vollkommenen Sein und dessen äußerstem Gegentheil so beschaffen bin, daß ich als Geschöpf des höchsten Wesens nichts in mir habe, wodurch ich getäuscht oder zum Irrthum verleitet werde, aber sofern ich gewissermaßen auch an dem Nichts oder an dem Nichtseienden Theil habe, d. h. sofern ich nicht das absolute Wesen

ſelbſt bin und eine Unzahl von Mängeln habe, finde ich, es ſei kein Wunder, wenn ich irre.

Und ſo erkenne ich ſicher, daß der Irrthum als ſolcher nichts Reales ſei, das von Gott abhänge, ſondern blos ein Mangel; daß zum Irrthum keineswegs ein Vermögen gehöre, das mir Gott in dieſer Abſicht ertheilt habe, ſondern der Irrthum, wo er ſtattfinde, habe darin ſeinen Grund, daß jenes wahre Erkenntnißvermögen, welches ich von Gott habe, in mir nicht unendlich iſt.

Indeſſen befriedigt dieſe Erklärung nicht ganz. Der Irrthum nämlich iſt nicht bloß Verneinung, ſondern Mangel (Privation) oder Entbehrung: er hat eine gewiſſe Einſicht nicht, die eigentlich in mir ſein müßte. Bedenke ich nun das Weſen Gottes, ſo ſcheint es unmöglich, daß er ein Vermögen in mich gelegt habe, das nicht in ſeiner Art vollkommen iſt, oder dem eine Vollkommenheit fehlt, die es haben müßte. Je kundiger der Künſtler iſt, um ſo vollkommener ſind die Werke, die er ſchafft. Was alſo kann von dem höchſten Urheber aller Dinge geſchaffen ſein, das nicht in jeder Rückſicht vollendet wäre? Es iſt nicht zweifelhaft, daß Gott mich ſo ſchaffen konnte, daß ich mich nie täuſche. Es iſt ebenſowenig zweifelhaft, daß er ſtets das Beſte will. Iſt es nun beſſer, daß ich irre, als daß ich nicht irre?

Indem ich nun dieſe Sache etwas aufmerkſamer erwäge, finde ich zuerſt, daß ich mich nicht darüber wundern darf, wenn Manches von Gott geſchieht, deſſen Gründe ich nicht einſehe; daß ich an der Exiſtenz Gottes nicht zweifeln darf, wenn ich ſo Manches erlebe, von dem ich nicht begreife, warum und wie Gott es gemacht hat. Ich weiß ja, daß mein Weſen ſchwach und beſchränkt, Gottes Weſen dagegen unermeßlich, unbegreiflich, unendlich iſt. Alſo weiß ich auch, daß Gott zahlloſe Dinge vermag, deren Urſachen ich nicht wiſſen kann. Schon aus dieſem einzigen Grunde darf jenes ganze Geſchlecht von Urſachen, das vom Zweckbegriff entlehnt wird, in der

Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben. Denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen*).

Weiter finde ich, daß bei der Frage, ob die Werke Gottes vollkommen sind, nie ein einzelnes Geschöpf abgesondert für sich, sondern stets das All der Dinge betrachtet werden müsse. Denn was vielleicht, wenn es allein dawäre, mit Recht sehr unvollkommen erschiene, ist als Theil des Ganzen betrachtet vielleicht sehr vollkommen**).

Seitdem ich mich entschlossen, an Allem zu zweifeln, habe ich bis jetzt nur so viel sicher erkannt, daß ich und Gott existiren. Doch seitdem ich die unermeßliche Macht Gottes erblickt, kann ich nicht mehr in Abrede stellen, daß er noch viele andere Wesen geschaffen hat oder wenigstens schaffen kann, so daß ich im All der Dinge nur den Werth eines Theils habe.

Wenn ich nun näher auf mich selbst eingehe und die Beschaffenheit meiner Irrthümer (die allein irgend einen Mangel in mir verrathen) untersuche, so sehe ich, daß diese Irrthümer von

---

*) Hier begegnen sich Descartes und Spinoza. Beide verneinen die Geltung des Zweckbegriffs in der Natur. Descartes verneint diese Geltung, weil die Naturzwecke göttliche Absichten und als solche für uns unerkennbar sind. Spinoza verneint sie, weil solche Zwecke an sich unmöglich sind und dem Wesen Gottes oder der Natur widersprechen. Der Schritt von der Unerkennbarkeit zur Unmöglichkeit ist nicht groß und zunächst folgerichtig. So nahe und so nothwendig folgt auf Descartes Spinoza Wenn wir den obigen Satz ohne die Einschränkung nehmen, unter welcher Descartes ihn erklärt, so haben wir den Kern des gesammten Spinozismus.

**) Hier begegnen sich Descartes und Leibnitz. Enthält der vorhergehende Satz den Grundgedanken der spinozistischen Ethik, so enthält dieser den Grundgedanken der leibnitzischen Theodicee. Spinoza und Leibnitz sind aus Descartes hervorgegangen. Die Keime zu Beiden liegen in den obigen Sätzen der vierten Meditation dicht neben einander.

zwei zuſammenwirkenden Urſachen abhängen: nämlich von dem Vermögen zu erkennen, das in mir iſt, und von dem Vermögen zu wählen oder der Willkür: d. h. vom Verſtande und zugleich vom Willen.

Denn durch den Verſtand allein erkenne ich nur die Ideen, die den Stoff zum Urtheil darbieten, und wenn ich den Verſtand genau in dieſem engen Sinne nehme, ſo giebt es in ihm keinen eigentlich ſogenannten Irrthum. Es mögen vielleicht zahlloſe Dinge exiſtiren, von denen ich gar keine Idee habe; doch darf ich nicht eigentlich ſagen, daß dieſe Ideen mir fehlen, ſondern nur, daß ich ſie nicht habe (daß ich ohne ſie bin), denn ich kann ja gar keinen Beweisgrund anführen, daß Gott mir ein umfaſſenderes Erkenntnißvermögen hätte geben müſſen, als er mir in der That gegeben hat; und für ſo geſchickt ich den Künſtler auch halte, doch meine ich nicht, daß er jedem einzelnen ſeiner Werke alle die Vollkommenheiten geben mußte, die er einigen zu geben vermag.

Ich kann mich aber auch nicht beklagen, daß der Wille oder die Willensfreiheit, die ich von Gott erhalten habe, nicht weit und vollkommen genug ſei; denn in der That, ich mache die Erfahrung, daß dieſes Vermögen frei iſt von allen Schranken.

Hierbei ſcheint mir Folgendes ſehr bemerkenswerth. Kein anderes Vermögen iſt in mir ſo vollkommen oder ſo groß, daß nach meiner Anſicht es nicht ein noch vollkommneres oder größeres geben könnte. Wenn ich z. B. das Erkenntnißvermögen betrachte, ſo ſehe ich ſogleich, daß es in mir ſehr gering und ſehr beſchränkt iſt, zugleich bilde ich mir die Idee von einem anderen weit größeren, ja dem größten und unendlichen; und weil ich im Stande bin, mir dieſe Idee zu bilden, ſo erkenne ich eben daraus, daß dieſes Vermögen zum Weſen Gottes gehört. Ebenſo, wenn ich das Vermögen der Wiedererinnerung oder der Einbildung oder irgend welche andere unterſuche, ſo finde ich gar keines, das ich

nicht in mir für schwach und beschränkt, in Gott dagegen für unermeßlich halte.

Nur der Wille oder die Willensfreiheit ist unter allen das einzige Vermögen, welches nach meiner inneren Erfahrung so groß ist, daß ich mir ein größeres nicht vorstellen kann. Dieses Vermögen ist es vorzugsweise, gemäß dessen ich gleichsam Gottes Ebenbild darzustellen glaube. Mag nämlich auch der Wille in Gott unvergleichlich größer sein als in mir, nach dem Maße theils der Erkenntniß und Macht, die ihm hier zur Seite stehen und ihn selbst stärker und wirksamer machen, theils des Objects, denn er erstreckt sich hier auf einen größeren Spielraum, — so scheint er doch, an sich und genau als das, was er ist, betrachtet, nicht größer. Denn der Wille besteht lediglich darin, daß man dasselbe thun oder nicht thun (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) kann; oder er besteht vielmehr darin: was uns der Verstand vorlegt zur Bejahung oder Verneinung, zum Annehmen oder Ablehnen, dem neigen wir uns so zu, daß wir in dieser Neigung uns durch keine äußere Macht bestimmt fühlen. Zur Freiheit nämlich gehört keineswegs, daß man sich ebenso gut nach der einen als nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegentheil, je mehr ich nach der einen Seite mich hinneige, sei es nun daß ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es daß Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. In Wahrheit, weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einsicht bedrohen die Freiheit, sondern sie vergrößern sie vielmehr und stärken sie. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüßte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu urtheilen und zu

wählen; so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können.

Aus diesen Erklärungen nun erhellt: daß weder die Kraft zu wollen, die ich von Gott habe, an sich betrachtet, die Ursache meiner Irrthümer ist, denn sie ist vom größten Umfang und in ihrer Art vollendet, noch auch die Kraft zu erkennen, denn was ich erkenne, da ich dieses Vermögen von Gott habe, erkenne ich ohne Zweifel richtig, und hier kann der Grund zur Täuschung nicht liegen. Woher also entstehen meine Irrthümer?

Sie entstehen aus dieser einen Ursache: der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verstand, darum halte ich ihn nicht in denselben Schranken eingeschlossen, sondern erstrecke ihn auch auf das Nichterkannte; gegen dieses verhält er sich nun indifferent, so lenkt er ab von dem Wahren und Guten, und daher kommt es, daß ich irre und fehle.

Wenn ich z. B. in diesen Tagen untersuchte, ob etwas in der Welt existire, und sah, daß aus dieser meiner Untersuchung einleuchtend folge, daß ich existire, so mußte ich urtheilen, was ich so deutlich erkannte, sei wahr; ich mußte so urtheilen, nicht etwa durch eine Gewalt von Außen dazu gezwungen, sondern weil aus der großen Erleuchtung im Verstande die große Neigung im Willen folgte, und je weniger ich gegen diese Wahrheit indifferent war, um so spontaner und freier war meine Ueberzeugung. Nun aber weiß ich nicht bloß, daß ich als denkendes Wesen existire, sondern es schwebt mir außerdem noch die Idee einer körperlichen Natur vor; nun tritt der Fall ein, daß ich zweifle, ob die denkende Natur, die in mir ist oder die ich vielmehr selbst bin, von jener körperlichen Natur verschieden ist, oder ob beide identisch sind. Gesetzt nun, daß mein Geist noch keinen Grund gefunden hat, der ihn von dem einen mehr als von dem andern überzeugt, so bin ich deßhalb gleich geneigt, jedes von beiden zu bejahen oder zu verneinen oder auch gar nichts darüber zu urtheilen. Ja diese

Indifferenz erſtreckt ſich nicht bloß auf das, was mir vollkommen dunkel iſt, ſondern überhaupt auf Alles, das mir im Augenblick, wo der Wille mit ſich zu Rathe geht, nicht ganz klar iſt. Mögen auch wahrſcheinliche Vermuthungen mich nach der einen Seite hinziehen, ſo genügt, weil es doch nur Vermuthungen, nicht ſichere und zweifelloſe Gründe ſind, die bloße Einſicht, um meine Beiſtimmung nach der entgegengeſetzten Seite zu treiben. Das habe ich in dieſen Tagen recht erfahren, wo die Entdeckung, daß alle meine frühere Ueberzeugungen, ſo feſt ich ſie hielt, doch auf irgend eine Weiſe zweifelhaft gemacht werden könnten, mich zu der Annahme bewog, ſie ſeien überhaupt falſch.

Sobald ich nun die Wahrheit nicht klar und deutlich genug begreife, ſo thue ich offenbar recht und irre nicht, wenn ich mich des Urtheils enthalte. Wenn ich aber entweder bejahe oder verneine, ſo mache ich von der Freiheit des Willens einen verkehrten Gebrauch. Wende ich mich zu der Seite, die falſch iſt, ſo bin ich völlig im Irrthum; erfaſſe ich die entgegengeſetzte, ſo tappe ich zwar durch Zufall in die Wahrheit, aber ich werde deßhalb doch fehlen, weil die natürliche Vernunft mir ſagt, daß die Erkenntniß ſtets der Willensbeſtimmung vorangehen müſſe. In dieſem unrichtigen Gebrauch der Willensfreiheit beſteht jener Mangel, der die Form des Irrthums ausmacht; der Mangel, ſage ich, iſt in der Thätigkeit ſelbſt, ſofern ſie von *mir* ausgeht, nicht in dem Vermögen, das ich von Gott empfangen habe, auch nicht in der Thätigkeit, ſofern ſie von Gott abhängt. Ich habe keinen Grund zu klagen, daß Gott mir kein größeres Erkenntnißvermögen oder keine hellere Leuchte der Natur gegeben hat, als ich in der That habe. Denn es liegt in der Natur des *beſchränkten* Verſtandes, daß er Vieles nicht einſieht, und es liegt in der Natur des *geſchaffenen* Verſtandes, daß er beſchränkt iſt. Ich habe Gott, der mir nichts ſchuldig war, zu danken für das, was er mir geſchenkt hat, nicht aber habe ich zu meinen, was Gott mir nicht verliehen, das ſei mir von ihm

vorenthalten oder weggenommen. Auch habe ich keinen Grund zu klagen, daß mir Gott einen Willen gegeben hat, der umfassender ist als der Verstand. Denn da der Wille nur in einem und gleichsam untheilbaren Wesen besteht, so läßt sich, wie es scheint, von seiner Natur nichts abziehen, und je umfassender er ist, um so mehr Dank fürwahr bin ich seinem Geber schuldig. Endlich darf ich mich auch nicht beklagen, daß Gott mitwirkt bei der Wahl jener Willensacte oder Urtheile, in denen ich irre, denn diese Acte, soweit sie von Gott abhängen, sind ganz wahr und gut, und meine Vollkommenheit selbst ist eigentlich größer, weil ich wählen kann, als wenn ich es nicht könnte. Der Mangel aber, worin allein der Grund des wirklichen Irrthums und der Schuld besteht, bedarf keiner Mithülfe Gottes, denn er ist kein Sein, auch ist er nicht auf Gott als auf seine Ursache zurückbezogen, sondern er darf nur ein Nichtsein genannt werden. Und in Gott ist doch deßhalb keine Unvollkommenheit, weil er mir die Freiheit gegeben hat, dem, wovon er in meinen Geist die klare und deutliche Einsicht nicht gelegt, entweder beizustimmen oder nicht beizustimmen, sondern in mir ist ohne Zweifel die Unvollkommenheit, weil ich von jener Freiheit nicht den richtigen Gebrauch mache und ohne richtige Einsicht urtheile.

Doch meine ich, Gott hätte es leicht so machen können, daß ich bei aller Freiheit und beschränkten Erkenntniß doch niemals in Irrthum geriethe. Wenn er nämlich von Alle dem, worüber ich jemals mit mir zu Rathe gehen würde, die klare und deutliche Erkenntniß meinem Geist eingepflanzt; oder wenn er nur die Vorschrift, nie zu urtheilen vor der klaren und deutlichen Einsicht, meinem Gedächtniß so fest eingeprägt hätte, daß ich nicht im Stande wäre, sie je zu vergessen. Hätte mich Gott so geschaffen, so begreife ich wohl, ich würde, sofern ich etwas Ganzes für mich bin, vollkommener geworden sein, als ich jetzt bin.

Indeſſen kann ich deßhalb doch nicht in Abrede ſtellen, daß in dem All der Dinge die Vollkommenheit größer iſt, wenn einige Theile vom Irrthum nicht frei, andere frei ſind, als wenn alle Theile einander völlig ähnlich wären. Und ich habe kein Recht, darüber zu klagen, daß nach dem Willen Gottes meine Perſon in der Welt nicht die vorzüglichſte und vollkommenſte ſein ſollte. Und kann ich auch nicht auf die erſte Weiſe vom Irrthum frei ſein, nämlich durch die klare Einſicht in Alles, worüber ich mit mir zu Rathe gehen muß, ſo kann ich es doch auf die zweite: nämlich bloß dadurch, daß ich gedenke, man müſſe ſich des Urtheils enthalten, ſo wie die Wahrheit der Sache nicht völlig klar iſt. Wohl kenne ich in mir jene Schwäche, die mich hindert, feſt bei einer und derſelben Erkenntniß zu beharren. Doch kann ich durch die aufmerkſame und oft wiederholte Betrachtung bewirken, daß ich ihrer, ſo oft es nöthig iſt, gedenke und auf dieſe Weiſe eine Art Gewohnheit nicht zu irren erwerbe. Und hierin beſteht die größte und hauptſächliche Vollkommenheit des Menſchen. Darum meine ich viel durch die heutige Betrachtung gewonnen zu haben, weil ich die Urſache des Irrthums und der Täuſchung erforſcht habe. Es kann keine andere ſein, als die ich entwickelt. Sobald ich den Willen beim Fällen der Urtheile ſo im Zügel halte, daß er ſich blos auf das erſtreckt, was vom Verſtande klar und deutlich dargethan worden, iſt der Irrthum nicht möglich. Denn jede klare und deutliche Einſicht iſt ohne Zweifel Etwas, ſie kann alſo nicht von Nichts herrühren, ſondern muß Gott zum Urheber haben,

---

*) Dieſe Erklärung des Irrthums behalte der Leſer wohl im Auge! Nicht in den Ideen liegt der Irrthum, ſondern in den Urtheilen; nicht in den falſchen Urtheilen als ſolchen, ſondern in deren Bejahung, alſo in einem Willensact, den zurückzuhalten, wir die Freiheit haben. Alſo iſt es im letzten Grunde der Wille, der unſern Verſtand verdunkelt und uns in Irrthum ſtürzt. (Der Ueberſ.)

ich meine jenen abſolut vollkommenen Gott, dem es widerſpricht zu täuſchen: ſie muß deßhalb wahr ſein.

Ich habe heute nicht blos gelernt, was ich unterlaſſen muß, um den Irrthum zu vermeiden, ſondern auch was ich thun muß, um die Wahrheit zu erreichen. Ich werde ſie gewiß erreichen, wenn ich nur auf Alles, das ich vollkommen einſehe, wohl aufmerke und es abſondere von Allem, was ich nur unklar und dunkel wahrnehme. Und darauf will ich in Zukunft mit allem Fleiße bedacht ſein.

Fünfte Betrachtung.

Das Wesen der Materie und noch einmal das Dasein Gottes.

Ich habe noch viel zu erforschen in Betreff der Eigenschaften Gottes, viel in Betreff meiner eigenen oder meines Geistes Natur. Indessen will ich diese Untersuchungen vielleicht anderswo wieder aufnehmen; jetzt (nachdem ich gesehen, was ich unterlassen und thun muß, um die Wahrheit zu erreichen,) drängt es mich vor Allem, aus den Zweifeln der letzten Tage mich herauszuarbeiten und zu sehen, ob in Betreff der materiellen Dinge sich etwas Sicheres gewinnen läßt.

Und bevor ich untersuche, ob irgend welche Dinge der Art außer mir existiren, muß ich ihre Ideen, so weit sie in meinem Denken sind, betrachten und zusehen, welche davon deutlich, welche unklar sind. Deutlich nämlich habe ich die Vorstellung der Größe, welche die Philosophen gewöhnlich continuirlich nennen, oder ihrer Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, zähle darin eine Menge von Theilen, gebe diesen Theilen jedem eine gewisse Größe, Figur, Lage und Ortsbewegung, und dieser Bewegung eine gewisse Dauer.

Aber nicht bloß so im Allgemeinen betrachtet, sind mir die angeführten Vorstellungen völlig bekannt und durchsichtig, sondern,

wenn ich aufmerke, erkenne ich außerdem in Betreff der Figuren, Zahl, Bewegung und was dergleichen mehr iſt, noch zahlloſe Einzelnheiten, deren Wahrheit ſo am Tage liegt und mit meinem Weſen ſo übereinſtimmt, daß ich bei der erſten Entdeckung dieſer Ideen nicht ſowohl etwas Neues zu lernen, als nur an das ſchon früher Gewußte mich zu erinnern oder erſt aufmerkſam zu werden meine auf Etwas, das ſchon längſt in mir war; nur daß ich nicht eher den Blick des Geiſtes darauf gerichtet hatte.

Und was ich hier für beſonders beachtenswerth halte: ich finde in mir zahlloſe Ideen gewiſſer Dinge, die, ſelbſt wenn ſie außer mir vielleicht nirgends exiſtiren, doch nicht ein leeres Nichts heißen dürfen, und wenn ſie auch gewiſſermaßen willkürlich von mir gedacht werden, ſo ſind ſie doch nicht bloße Geſchöpfe der Einbildung, denn ſie haben ihre eigene wahre und unwandelbare Natur. Ich ſtelle mir z. B. ein Dreieck vor; es kann ſein, daß eben dieſe Figur vielleicht nirgends in der Welt außer in meinem Denken exiſtirt, daß ſie niemals exiſtirt hat. Dennoch iſt offenbar ihre ſo beſtimmte Natur oder Weſenseigenthümlichkeit oder Form wandellos und ewig, ich habe ſie nicht aus Nichts erfunden, ſie hängt nicht von meinem Denken ab, wie daraus erhellt, daß ſich in Betreff dieſes Dreiecks verſchiedene Eigenthümlichkeiten beweiſen laſſen, wie z. B., daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſind, daß ſeinem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt: — lauter Sätze, die ich jetzt offenbar anerkenne, ich mag wollen oder nicht, auch wenn ich vorher, ſo oft ich mir ein Dreieck vorſtellte, ſie nie gedacht habe, und ſie alſo von mir nicht erfunden worden.

Und es iſt für die Sache bedeutungslos, wenn ich ſagen wollte, vielleicht ſei mir jene Idee des Dreiecks von den Dingen außer mir durch die Sinnesorgane zugekommen, weil ich etwa Körper von dreieckiger Geſtalt geſehen habe. Ich kann mir ja zahlloſe Figuren ausdenken, die nicht in den Verdacht kommen können, ſie ſeien je durch die Sinne in meinen Geiſt hineingeſchlüpft, und ich

kann doch von ihnen ebenso wie vom Dreieck verschiedene Eigenschaften beweisen, die alle wahr sind, da sie ja von mir deutlich erkannt werden, deßhalb also Etwas sind, kein bloßes Nichts. Denn der Satz gilt: was wahr ist, das ist Etwas, und ich habe schon weitläufig bewiesen: was ich deutlich erkenne, das ist wahr. Und selbst wenn ich es nicht bewiesen hätte, so müßte ich jenen Sätzen doch nach der Natur meines Geistes zustimmen, wenigstens so lange ich sie klar erkenne. Auch früher, in der Zeit, wo ich den Sinnesobjecten noch vor Allem anhing, habe ich doch, wie ich mich wohl erinnere, eben diese Wahrheiten von den Figuren oder Zahlen oder von anderen zur Arithmetik oder Geometrie oder im Allgemeinen zur reinen und abstracten Mathematik gehörigen Objecten unter allen für die gewissesten gehalten.

Wenn nun daraus allein, daß ich die Idee irgend eines Dinges aus meinem Denken hervorholen kann, schon folgt, daß was ich klar und deutlich als dem Dinge zugehörig erkenne, ihm auch wirklich zugehört: läßt sich nicht hieraus zugleich noch ein Beweisgrund für das Dasein Gottes gewinnen? Die Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens finde ich in mir so gut als die Idee einer Figur oder Zahl, ich erkenne ebenso klar und deutlich, daß zum Wesen Gottes die ewige Existenz nothwendig gehört. Mithin, wenn auch nicht Alles, das ich in diesen letzten Tagen bedacht habe, wahr ist, so müßte mir doch die Existenz Gottes wenigstens denselben Grad der Gewißheit haben, den bis jetzt die mathematischen Wahrheiten gehabt haben.

Gleichwohl ist dies auf den ersten Blick nicht vollkommen durchsichtig, sondern sieht etwas sophistisch aus. Denn da ich in allen andern Dingen die Existenz vom Begriff zu unterscheiden pflege, so bin ich wohl der Ansicht, daß sie auch vom Begriff Gottes abgesondert und also Gott als nicht existirend gedacht werden könne. Indessen bei näherer Aufmerksamkeit zeigt sich, daß

von dem Begriff Gottes die Exiſtenz ebenſowenig ſich abtrennen läßt, als von dem Begriff des Dreiecks, daß die Größe ſeiner drei Winkel zwei Rechten gleich iſt, oder von der Idee des Berges die Idee des Thals, ſo daß es ebenſo ungereimt iſt, Gott (d. h. das vollkommenſte Weſen) ohne Exiſtenz (d. h. mit dem Mangel einer Vollkommenheit) zu denken, als den Berg ohne Thal.

Es ſei! Ich ſoll Gott *nur als exiſtirend*, ſo wie den Berg nur in Verbindung mit dem Thale denken können, ſo folgt doch daraus, daß ich den Berg in Verbindung mit dem Thale *denke*, nicht, daß irgend ein Berg in der Welt iſt. Und daraus, daß ich Gott als exiſtirend *denke*, folgt, wie es ſcheint, ebenſo wenig, daß er wirklich exiſtirt. Denn mein Denken übt auf die Dinge keinen Zwang aus, und ſo gut ich mir ein geflügeltes Pferd vorſtellen kann, obſchon kein Pferd Flügel hat, ſo kann ich auch wohl Gott eine Exiſtenz andichten, obwohl kein Gott exiſtirt.

Hier ſteckt der Trugſchluß. Daraus, daß ich den Berg nur mit dem Thale denken kann, folgt nicht, daß Berg und Thal irgendwo exiſtiren, ſondern es folgt nur, daß Berg und Thal, ob ſie nun exiſtiren oder nicht exiſtiren, ſich nie von einander trennen laſſen. Und daraus, daß ich Gott nur als exiſtirend denken kann, folgt ebenſo, daß von Gott die Exiſtenz ſich nicht abtrennen läßt, alſo daß Gott in Wahrheit exiſtirt, nicht weil mein Gedanke es bewirkt oder etwa das Weſen zur Exiſtenz zwingt, ſondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit des Weſens ſelbſt, nämlich der Exiſtenz Gottes, mich zwingt, ſo zu denken; denn ſonſt ſteht es mir frei, Gott ohne Exiſtenz (d. h. das vollkommenſte Weſen ohne höchſte Vollkommenheit) zu denken, wie es mir frei ſteht, mir ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzuſtellen.

Auch darf man nicht ſagen: freilich müſſe ich Gott als exiſtirend ſetzen, nachdem ich geſetzt habe, er ſei im Beſitz aller Vollkommenheiten, denn dazu zähle die Exiſtenz; aber jene erſte An-

nahme sei nicht nothwendig gewesen. So zwinge mich nichts, zu meinen, daß alle vierseitige Figuren sich vom Kreise umschreiben lassen, aber gesetzt, daß ich es meine, so muß ich den Satz auch vom Rhombus gelten lassen, was doch offenbar falsch ist. Nothwendig nämlich sei es keineswegs, überhaupt je auf den Gedanken Gottes zu kommen. Denn wenn es mir einmal beliebt, über das erste und höchste Wesen nachzudenken und diese Idee gleichsam aus der Schatzkammer meines Geistes hervorzulangen, dann freilich *muß* ich diesem Wesen alle Vollkommenheiten zuschreiben, obschon ich sie nicht einzeln herzähle oder jede für sich in's Auge fasse. Und eben diese Nothwendigkeit genügt, um mit der Einsicht, daß die Existenz zur Vollkommenheit gehöre, richtig zu schließen: jenes erste und höchste Wesen existirt. So ist es nicht nothwendig, daß ich mir je ein Dreieck vorstelle, aber sowie ich eine gradlinigte Figur mit nur drei Winkeln betrachten will, muß ich ihr die Eigenschaften geben, aus denen richtig folgt, daß ihre drei Winkel nicht größer sind, als zwei Rechte; ich muß das Dreieck in dieser Eigenschaft vorstellen, auch wenn ich im Augenblick mir dieser Eigenschaft gar nicht bewußt bin.

Wenn ich aber untersuche, was für Figuren vom Kreis umschrieben werden können, so brauche ich nicht zu meinen, daß dazu alle vierseitige gehören; im Gegentheil, ich kann es mir nicht einmal einbilden, so lange ich nur das klar und deutlich Erkannte gelten lassen will. So ist ein großer Unterschied zwischen solchen falschen Annahmen und den wahren mir eingeborenen Ideen, von denen die erste und vorzüglichste die Idee Gottes ist. Und fürwahr, ich begreife auf mehr als einem Wege, daß diese Idee nichts Eingebildetes und von meinem Denken Abhängiges ist, sondern das *Abbild eines wahren und unwandelbaren Wesens*. Erstens kann ich kein anderes Wesen mir ausdenken, zu dessen Begriff die Existenz gehört, außer Gott allein. Dann kann ich nicht zwei oder mehr dergleichen Götter begreifen und gesetzt, daß *einer*

existirt, so sehe ich vollkommen ein, daß er nothwendig ist, wie er denn von Ewigkeit existirt hat und in Ewigkeit dauern wird. Und endlich erkenne ich in Gott noch vieles Andere, von dem ich nichts abziehen, nichts verändern kann.

Welchen Gang der Beweisführung ich auch nehme, immer komme ich wieder dahin zurück, daß ich nur von dem überzeugt bin, was ich klar und deutlich erkenne. Von dem so Erkannten ist Manches jedermann sofort leicht faßlich, Anderes dagegen entdeckt sich erst, wenn man es näher einsieht und sorgfältig erforscht. Ist es aber entdeckt, so gilt es für ebenso gewiß als das Erste, das sich von selbst versteht. So ist z. B. der Satz, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten, nicht so handgreiflich, als daß die Hypotenuse dem größten Winkel des Dreiecks gegenüberliegt, und doch wird der erste Satz, ist er einmal erkannt, nicht weniger geglaubt als der zweite.

Was nun Gott betrifft, so würde ich gewiß kein Wesen eher und keines leichter erkennen, wäre ich nicht von Vorurtheilen überschüttet und von den Bildern der sinnlichen Dinge mein Denken von allen Seiten her eingenommen. Denn was liegt an sich mehr am Tage, als daß ein höchstes Wesen ist oder daß Gott existirt, zu dessen bloßem Begriff die Existenz gehört? Und obgleich zu dieser Einsicht eine aufmerksame Erwägung nöthig war, so bin ich doch jetzt in diesem Punkte nicht blos ebenso gewiß als in allem Uebrigen, wovon ich mich ganz überzeugt halte, sondern ich sehe auch, daß von dieser Gewißheit alle andere abhängt, und daß ich somit ohne sie überhaupt Nichts wahrhaft wissen kann.

So lange ich etwas ganz klar und deutlich erkenne, muß ich glauben, daß es wahr ist. So liegt es in meiner Natur. Aber es liegt trotz dem auch in meiner Natur, daß ich auf dasselbe Object den Blick des Geistes nicht immer fest gerichtet halten kann, und nun die schon fertigen Urtheile von ehedem mir wieder ins

Gedächtniß zurückkommen. Wenn ich nicht ganz gespannt Achtung gebe auf die Gründe, warum ich so und nicht anders geurtheilt habe, so können mir andere Gründe gebracht werden, die mich, wenn ich den Begriff Gottes nicht hätte, von meiner Meinung leicht abbringen würden. Und so könnte ich von nichts in der Welt je eine wahre und sichere Einsicht, sondern nur schwankende und wandelbare Meinungen haben. So z. B., wenn ich die Natur eines Dreiecks betrachte, leuchtet mir, da ich mit den Elementen der Geometrie bekannt bin, ganz klar ein, daß die drei Winkel der Figur zwei Rechten gleich sind, ich muß von dieser Wahrheit überzeugt sein, so lange als ich auf die Beweisführung achte. Sowie ich aber den geistigen Blick davon abwende, so begegnet es mir leicht, -- selbst wenn ich mich erinnere, die Sache ganz klar eingesehen zu haben, — daß ich an der Wahrheit zweifle. Es begegnet mir, wenn ich den wahren Begriff Gottes nicht habe. Denn es kann mich bedünken, ich sei von Natur so beschaffen, daß ich mich zuweilen auch in solchen Dingen täusche, die ich so einleuchtend als nur möglich zu erkennen meine, da ich mich zu wohl erinnere, wie oft ich Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später, durch andere Gründe davon abgelenkt, für falsch erkannt habe.

Nachdem ich aber erkannt habe, daß Gott ist, und zugleich eingesehen, daß alles Andere von ihm abhängt, er aber nicht täuschen könne, und daß also, was ich klar und deutlich erkenne, nothwendig wahr sein müsse, so bin ich sicher. Auch wenn ich auf die Gründe, warum ich einst so und nicht anders geurtheilt habe, nicht weiter aufmerke; — erinnere ich mich nur, daß ich die Sache klar und deutlich eingesehen hatte, so giebt es keinen Gegengrund, der mich zum Zweifel bringen könnte, sondern ich habe dann die wahre und sichere Einsicht. Nicht blos davon, auch von allem Andern, das ich einmal bewiesen zu haben mich erinnere, wie die geometrischen und ähnliche Sätze. Was kann man mir noch entgegen-

halten? Etwa daß ich doch meiner Natur nach oft irre? Aber ich weiß, daß ich in dem, was ich vollkommen klar erkenne, mich nicht irren kann. Doch habe ich nicht sonst Vieles für wahr und gewiß gehalten, was ich später als falsch befunden? Aber Nichts davon hatte ich klar und deutlich eingesehen, sondern ohne Begriff von dem Princip der Wahrheit hatte ich es vielleicht aus andern Gründen geglaubt, deren Schwäche ich später entdeckt habe. Was aber will man sagen? Etwa, wie ich neulich selbst mir einwarf, daß ich vielleicht träume, oder daß Alles, was ich denke, nicht wahrer ist, als was ich träume? Aber das ändert die Sache nicht. Selbst wenn ich träumte, so ist dennoch das ganz wahr, was meinem Denken einleuchtet.

Und so sehe ich vollkommen, daß die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens von der einen Erkenntniß des wahrhaften Gottes abhängt, dergestalt, daß, bevor ich ihn erkannt hatte, ich von keiner Sache etwas wirklich wissen konnte. Jetzt aber kann mir unendlich viel völlig bekannt und gewiß sein, sowohl in Betreff Gottes und der andern intelligibeln Wesen als in Betreff jener gesammten körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik bildet.

Sechste Betrachtung.

Von der Existenz der materiellen Dinge und dem Wesensunterschied zwischen Seele und Körper.

Ich habe noch zu untersuchen, ob materielle Dinge existiren. Zwar weiß ich schon, daß sie als Gegenstände der reinen Mathematik existiren können, da ich sie als solche klar und deutlich erkenne. Denn offenbar ist Gott im Stande, das Alles zu bewirken, was ich im Stande bin, so zu erkennen, und nur das ist meinem Dafürhalten nach bei Gott unmöglich, was bei mir eine deutliche Erkenntniß nicht zuläßt. Außerdem scheint aus der Einbildungskraft, die bei der Beschäftigung mit den materiellen Dingen immer im Spiel ist, die Existenz der letzteren zu folgen. Denn die Einbildung scheint mir bei näherer Ueberlegung in nichts Anderem zu bestehen, als daß wir unser Erkenntnißvermögen auf einen Körper anwenden, der ihm innerlich gegenwärtig ist und demnach existirt.

Um dies verständlich zu machen, untersuche ich zuerst den Unterschied zwischen der Einbildung und der reinen Erkenntniß. Wenn ich mir nämlich z. B. ein Dreieck vorstelle, so sehe ich nicht bloß, daß diese Figur von drei Seiten umschlossen ist, sondern schaue auch diese drei Linien als gegenwärtig mit dem geistigen Auge, und eben dies ist es, was man Einbilden

nennt. Will ich mir aber von einem Tausendeck einen Begriff machen, so sehe ich zwar, daß diese Figur aus tausend Seiten bestehe, ebenso gut ein, als daß ein Dreieck drei Seiten habe, aber ich kann mir die tausend Seiten nicht ebenso gut durch die Einbildung vorstellen oder als gegenwärtig anschauen. So oft ich mit dem Begriff eines körperlichen Wesens zu thun habe, bin ich gewöhnt, mir dabei immer etwas Bildliches vorzustellen. Wenn ich mir nun auch jetzt irgend eine Figur unklar vorstelle, so ist diese Figur doch offenbar kein Chiliogon, denn sie ist in Nichts von einer anderen verschieden, bei der ich mir ein Myriogon oder sonst eine Figur von sehr vielen Seiten vorstellen würde. Und so trägt die Einbildung nichts dazu bei, um die Eigenschaften genau zu erkennen, worin sich das Tausendeck von anderen Vielecken unterscheidet. Handelt es sich aber um ein Fünfeck, so kann ich diese Figur ebenso wie das Tausendeck ohne Hülfe der Einbildung denken, aber ich kann sie mir zugleich auch einbilden, indem ich im Geist die fünf Seiten und die darin enthaltenen Flächen anschaue. Dabei spüre ich deutlich, daß zum Einbilden eine eigenthümliche Anstrengung des Geistes nöthig ist, die ich zum Erkennen nicht brauche, und hieraus erhellt der Unterschied zwischen Einbilden und reinem Erkennen.

Dazu kommt, wie ich sehe, daß jene Einbildungskraft in mir, soweit sie sich vom Erkenntnißvermögen unterscheidet, zu meinem d. h. meines Geistes Wesen nicht erforderlich ist, denn wenn ich sie auch nicht hätte, so würde ich doch offenbar, bleiben der ich bin. Hieraus, wie es scheint, ergiebt sich, daß sie von einem anderen Wesen als ich abhängt. Und jetzt sehe ich leicht, wie sich die Sache verhält. Giebt es nämlich einen Körper, mit dem der Geist so genau zusammenhängt, daß er sich in jedem Augenblick, wenn es ihm beliebt, zur Anschauung desselben hinwenden kann, so scheint es dadurch möglich, daß ich mir körperliche Wesen einbilde. Demnach unterscheidet sich diese Denkweise (Einbildung) von der reinen

Erkenntniß eben darin, daß der Geist, wenn er erkennt, sich gewissermaßen auf sich selbst richtet und eine seiner ihm angebornen Ideen ins Auge faßt; wenn er aber Einbildungen hat, daß er sich dann auf den Körper richtet und etwas im Körper anschaut, das entweder einer reinen oder einen sinnlich wahrgenommenen Idee conform ist.

Es ist, sage ich, leicht zu begreifen, daß auf diese Art die Einbildung zu Stande kömmt, wenn nämlich ein Körper existirt. Und weil ich zur Erklärung der Einbildung keinen besseren Weg finde, so vermuthe ich deßhalb, daß der Körper wahrscheinlich existirt, aber auch nur wahrscheinlich; und wie genau ich Alles untersuche, so sehe ich doch nicht, daß aus der deutlichen Idee der körperlichen Natur, die ich in meiner Einbildung finde, sich irgend ein Beweisgrund schöpfen lasse, woraus die Existenz eines Körpers mit Nothwendigkeit folgt.

Aber außer jener körperlichen Natur, die das Object der reinen Mathematik ist, pflege ich mir noch mancherlei andere Dinge einzubilden, als da sind Farben, Töne, Geschmack, Schmerz und Aehnliches, aber nichts so deutlich. Dieses Alles nun nehme ich eigentlich durch die Sinne wahr, und, wie es scheint, sind diese Vorstellungen vom Sinne mit Hülfe des Gedächtnisses zur Einbildung gelangt. Um nun besser von den sinnlichen Objecten handeln zu können, muß ich ebenso genau von der sinnlichen Empfindung selbst handeln und zusehen, ob daraus, was ich durch diese von mir Empfindung genannte Denkweise wahrnehme, irgend ein Beweisgrund für die Existenz der körperlichen Dinge gewonnen werden kann. Zuerst will ich mir an dieser Stelle wieder vergegenwärtigen, was denn das für Objecte waren, die ich ehedem als vom Sinne wahrgenommen für wirklich hielt, und aus welchen Gründen; dann will ich auch die anderen Gründe erwägen, aus denen ich sie später bezweifelt, und zuletzt will ich zusehen, was ich jetzt von allen diesen Objecten zu halten habe.

Alſo zuerſt machte ich die Wahrnehmung, daß ich Kopf, Hände, Füße und die übrigen Glieder habe, aus denen dieſer Körper beſteht, den ich entweder als einen Theil meiner ſelbſt oder etwa gar als mein ganzes Weſen anſah; ich machte die Wahrnehmung daß dieſer Körper einer unter vielen anderen ſei, die ihn auf mannigfaltige angenehme oder unangenehme Weiſe afficiren können. Die angenehme beurtheilte ich nach dem Gefühle der Luſt, und die unangenehme nach dem des Schmerzes. Und außer Luſt und Schmerz empfand ich in mir Hunger, Durſt und andere dergleichen Triebe und ebenſo mancherlei körperliche Stimmungen zur Heiterkeit, zur Trauer, zur Sorge und zu anderen ähnlichen Gemüthsbewegungen. Von Außen aber bemerkte ich in den Körpern außer ihrer Ausdehnung, Geſtalt und Bewegung auch Härte, Wärme und andere dergleichen fühlbare Beſchaffenheiten, und außerdem Licht, Farben, Geruch, Geſchmack, Töne, durch deren Verſchiedenheit ich Himmel, Erde, Meer und die übrigen Körper von einander zu unterſcheiden vermochte. Und wegen der Ideen aller dieſer Beſchaffenheiten, die meinem Denken ſich darboten, und die ich allein eigentlich und unmittelbar wahrnahm, meinte ich nicht ohne Grund gewiſſe, von meinem Denken völlig verſchiedene Weſen zu empfinden, nämlich die Körper, von denen jene Ideen ausgingen. Denn ich erfuhr, daß mir dieſe Ideen ohne meine Zuſtimmung kamen, ſo daß ich kein Object, ich mochte noch ſo ſehr wollen, empfinden konnte, wenn es dem Sinnesorgan nicht gegenwärtig war, und empfinden mußte, wenn es gegenwärtig war. Und da in der ſinnlichen Wahrnehmung die Ideen bei weitem lebendiger und ausgeprägter und in ihrer Weiſe auch deutlicher waren, als wenn ich ſie ſelbſt, vorſichtig und mit Bewußtſein, durch Nachdenken ausbildete oder als vorräthige Gedächtnißbilder wahrnahm, ſo ſchien es mir unmöglich, daß ſie von mir ſelbſt herrühren könnten. Und ſo blieb nur übrig, daß ſie von gewiſſen anderen Weſen außer mir herkämen. Nun aber hatte ich von jenen Weſen

die einzige Kenntniß nur aus dieſen Ideen. Daher mußte ich auf den Einfall kommen, die Ideen ſeien den Dingen ähnlich. Und weil ich gedachte, daß in mir der Gebrauch der Sinne früher geweſen ſei, als der Gebrauch der Vernunft, und weil ich ſah, daß die Ideen, die ich ſelbſt gebildet, keineswegs ſo ausgeprägt waren als die ich ſinnlich wahrgenommen, daß die erſten gemeiniglich aus den Theilen der anderen zuſammengeſetzt werden, ſo überredete ich mich leicht: daß ich keine Vorſtellung in meinem Verſtande haben könnte, die ich nicht vorher in den Sinnen gehabt hätte. Ebenſo meinte ich nicht ohne Grund, daß jener Körper, den ich mit ganz beſonderem Rechte den meinigen nannte, näher als jeder andere zu mir ſelbſt gehöre, denn ich konnte mich von dieſem Körper nicht wie von den anderen trennen; alle Triebe und Gemüthsbewegungen fühlte ich in ihm und ſtatt ſeiner; den Schmerz und den Kitzel der Luſt nahm ich in den Theilen dieſes Körpers wahr, nicht in anderen außer mir befindlichen. Warum aber aus jenem nicht weiter zu definirendem Schmerzgefühl eine Art trauriger Gemüthsſtimmung und aus dem Gefühl des Kitzels eine Art Luſt folgt, oder warum jenes Prickeln im Magen, das ich Hunger nenne, mich zu eſſen mahnt, oder die Trockenheit der Kehle zu trinken u. ſ. f., dafür in der That wußte ich keinen anderen Grund, als den Inſtinct der Natur. Denn es iſt gar keine Verwandtſchaft, wenigſtens keine, die ich einſehe, zwiſchen jenem Prickeln und dem Willen zu eſſen, oder zwiſchen dem Gefühl einer ſchmerzhaften Sache und der daraus entſtandenen traurigen Stimmung. Auch alles Uebrige, das ich von den Sinnesobjecten urtheilte, meinte ich von der Natur gelernt zu haben. Denn daß dieſe Objecte in der That ſo beſchaffen wären, davon war ich überzeugt, noch ehe ich einen Beweisgrund dafür erwogen hatte.

Später aber haben viele Erfahrungen allmälig mein ganzes Vertrauen auf die Sinne erſchüttert. Thürme, die mir aus der Ferne rund erſchienen waren, zeigten ſich in der Nähe als vier-

eckig, sehr große Standbilder oben auf den Thürmen schienen von unten aus gesehen klein; und so in unzähligen anderen Fällen ertappte ich die Urtheile der äußeren Sinne auf Täuschungen. Und nicht blos der äußeren, auch der inneren. Was kann innerlicher sein, als der Schmerz? Nun aber hörte ich von Menschen, denen ein Bein oder Arm abgeschnitten worden, daß sie zuweilen noch in dem fehlenden Gliede Schmerz zu empfinden meinten, und so schien es auch bei mir nicht völlig gewiß zu sein, daß mir irgend ein Glied Schmerz verursachte, auch wenn ich in diesem Gliede den Schmerz empfand.

Diesen Gründen zum Zweifel habe ich neulich die beiden allgemeinsten hinzugefügt. Der erste war, daß es Nichts giebt, was ich im Wachen zu empfinden meine und nicht ebenso gut im Schlaf zu empfinden meinen könnte. Was ich im Schlaf zu empfinden meine, halte ich nicht für eine Wirkung außer mir befindlicher Dinge. Warum also sollte ich dies eher von dem glauben, was ich im Wachen zu empfinden meine? Der zweite Grund war, daß ohne den Urheber meines Daseins zu kennnen, oder wenigstens bei der Annahme, daß ich ihn nicht kenne, ich nicht sah, warum ich nicht von Natur so beschaffen sein könnte, daß ich irrte, selbst in den Dingen, die mir als die wahrsten erschienen.

Und was die Gründe betraf, aus denen ich vorher mich von der Wahrheit der sinnlichen Dinge überzeugt hielt, so war es nicht schwer, dagegen zu reden. Denn da, wie es schien, die Natur mich zu vielem antrieb, was die Vernunft widerrieth, so hielt ich dafür, daß überhaupt auf die natürlichen Instincte nicht viel zu geben sei. Und wenn auch die sinnlichen Wahrnehmungen nicht von meinem Willen abhingen, so war meiner Meinung nach deßhalb noch nicht der Schluß erlaubt: der Grund der sinnlichen Wahrnehmungen seien andere von mir verschiedene Dinge, denn es kann ja in mir selbst, wenn es mir auch unbekannt ist, ein Vermögen sein, das jene hervorbringt.

Jetzt aber, da ich anfange, mich selbst und den Urheber meines Daseins besser zu kennen, erscheint mir zwar nicht Alles, das ich von den Sinnen zu haben meine, als gültig, aber auch nicht Alles als bedenklich.

Fürs Erste weiß ich, daß Alles, was ich klar und deutlich erkenne, so, wie ich es erkenne, von Gott geschaffen werden kann; mithin brauche ich bloß im Stande zu sein, ein Wesen ohne ein anderes klar und deutlich zu erkennen, um sicher zu sein, daß beide verschieden sind, weil Gott jedes für sich (vom andern abgesondert) schaffen kann, und es ist dabei ganz gleichgültig, aus welchem Vermögen die Einsicht in diese Verschiedenheit herrührt. Also daraus allein, daß ich weiß, ich existire, und daß ich bemerke, zu meiner Natur oder zu meinem Dasein gehöre bloß, daß ich ein denkendes Wesen bin, — daraus allein schließe ich mit Recht: mein Sein besteht lediglich darin, daß ich ein denkendes Wesen bin. Und obgleich ich vielleicht (oder vielmehr gewiß, wie ich später sagen werde) einen Körper habe, der mir sehr eng verbunden ist, so habe ich doch einmal eine klare und deutliche Idee meiner selbst, sofern ich blos ein denkendes Wesen bin, nicht aber ein ausgedehntes, und dann habe ich eine deutliche Idee des Körpers, sofern derselbe nur ein ausgedehntes Wesen ist, nicht aber ein denkendes, und darum ist es gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich verschieden und also im Stande bin, ohne ihn zu existiren.

Außerdem finde ich in mir Vermögen, die zu gewissen besonderen Denkweisen angelegt sind, wie das Einbilden und Empfinden, ohne die ich zwar mich ganz klar und deutlich begreifen kann, aber nicht umgekehrt jene ohne mich, d. h. nicht ohne die denkende Substanz, der sie inwohnen, denn ihr Begriff schließt eine Art Denken in sich, — und daher sehe ich, daß sich jene von mir wie die Weise (Beschaffenheit) vom Wesen (Dinge) unterscheiden. Ich erkenne auch gewisse andere Fähigkeiten, wie die, den Ort zu

ändern, manigfaltige Formen anzunehmen, und ähnliche, die ebenso wie jene vorher genannten ohne eine Substanz nicht begriffen werden können, also auch ohne dieselbe nicht existiren. Aber es leuchtet ein, daß solche Vermögen, wenn sie nämlich existiren, einer körperlichen oder ausgedehnten Substanz inwohnen müssen, nicht aber einer denkenden, denn in ihrem klaren und deutlichen Begriff ist Ausdehnung, aber in keiner Weise Denken enthalten.

Nun ist in mir ein gewisses passives Vermögen zu empfinden oder die Ideen der sinnlichen Dinge zu empfangen und zu erkennen; indessen würde ich dieses Vermögen nicht brauchen können, wenn nicht auch, sei es in mir oder in einem anderen Wesen, ein actives Vermögen existirte, um jene Ideen hervorzubringen oder zu bewirken. Aber dieses Vermögen kann offenbar nicht in mir sein, da es gar kein Erkennen voraussetzt, und da jene Ideen ohne mein Zuthun, ja oft sogar gegen meinen Willen erzeugt werden. Also bleibt nur übrig, daß es in einem von mir verschiedenen Wesen ist, in dem alle Realität entweder „formaliter" oder „eminenter" enthalten sein muß, die auf vorgestellte Weise in den Ideen ist, welche jenes Vermögen erzeugt hat. Ich habe dies schon oben bemerkt. Dieses Wesen ist mithin entweder der Körper oder die körperliche Natur, denn in dieser ist Alles, was in den Ideen vorgestellt wird, „formaliter" enthalten, oder es muß Gott oder irgend ein edleres Geschöpf als der Körper sein, welches Alles „eminenter" in sich enthält.

Nun aber ist Gott kein Wesen, welches mich täuscht. Mithin ist es ganz klar, daß mir Gott jene Ideen weder unmittelbar durch sich zusendet, noch auch durch die Vermittlung irgend eines geschaffenen Wesens, in dem die objective Realität der Ideen nicht formaliter, sondern nur eminenter enthalten sein könnte. Denn Gott hat mir ja gar kein Vermögen gegeben, um einen solchen Ursprung der Ideen zu erkennen. Im Gegentheil, er hat mich sehr geneigt gemacht zu glauben, daß sie von den körperlichen

Dingen ausgehen. Hätten sie nun einen anderen Ursprung als die körperlichen Dinge, so müßte ich ja überzeugt sein, daß Gott mich getäuscht habe. Folglich existiren körperliche Wesen. Vielleicht existiren nicht alle ebenso, wie ich sie mit den Sinnen wahrnehme, denn die sinnliche Wahrnehmung ist bei vielen sehr dunkel und unklar, aber so viel ich klar und deutlich begreife, so viel wenigstens ist wirklich in ihnen, d. h. alle jene allgemeine Beschaffenheiten, die im Object der reinen Mathematik begriffen werden.

Was aber das Uebrige betrifft, das entweder zu den besonderen Beschaffenheiten zählt, wie z. B. daß die Sonne diese Größe und diese Gestalt hat, oder zu den weniger klaren Begriffen, wie Licht, Ton, Schmerz u. s. f., so sind diese Vorstellungen zwar sehr zweifelhaft und unsicher, doch bietet mir die Ueberzeugung, daß Gott mich nicht täuscht und deßhalb der Irrthum in meinen Ansichten, wo er stattfindet, zugleich mit der göttlichen Kraft, ihn zu berichtigen, verbunden sein müsse, die sichere Hoffnung, daß ich auch hier die Wahrheit erreichen werde. Es ist gewiß: in Allem, was mir die Natur lehrt, muß Wahrheit enthalten sein. Denn unter der Natur im Allgemeinen verstehe ich nichts Anderes als entweder Gott selbst oder die von Gott eingerichtete Weltordnung, und unter meiner eigenen Natur im Besonderen verstehe ich nichts Anderes als den Inbegriff der mir von Gott verliehenen Kräfte*).

---

*) Diese Stelle zeigt, wie weit Descartes dem Spinozismus entgegengeht. Zugleich erleuchtet sie deutlich das Motiv, das unsern Philosophen treibt, diese Richtung zu nehmen. Die menschliche Erkenntniß ist nur möglich, wenn Gott will, daß wir die Wahrheit erkennen, wenn also Gott uns nicht täuschen will. Je weniger aber Gott die menschliche Täuschung will, um so weniger darf er selbst nach gesetzloser Willkür, um so mehr wird er also nach gesetzmäßiger Nothwendigkeit handeln. Unter diesem Gesichtspunkte nun erscheinen Gott und Natur einander so ähnlich, daß Descartes unwillkürlich dazu kommt, in der obigen Stelle das „natura sive Deus" auszusprechen (Der Uebers.)

Nichts aber lehrt mir dieſe Natur ausdrücklicher, als daß ich einen Körper habe, mit dem es übel ſteht, wenn ich Schmerz empfinde, der Speiſe oder Trank bedarf, wenn ich Hunger oder Durſt leide u. ſ. f. Ich darf nicht zweifeln, daß in dieſen Dingen etwas Wahres iſt.

Weiter lehrt mir die Natur durch die Wahrnehmungen des Schmerzes, Hungers, Durſtes u. ſ. f., daß ich meinem Körper nicht blos inwohne, wie der Schiffer dem Fahrzeug, ſondern ihm auf das Engſte verbunden und gleichſam mit ihm vermiſcht bin, ſo daß ich mit ihm zuſammen gewiſſermaßen ein Weſen ausmache. Denn ſonſt würde ich, der ich nur ein denkendes Weſen bin, wenn der Körper verletzt wird, deßhalb nicht Schmerz empfinden, ſondern ich würde jene Verletzung blos einſehen, wie etwa der Schiffer ſieht, wenn im Schiff etwas zerbricht. Und wenn der Körper Speiſe oder Trank bedarf, ſo würde ich dies nur genau einſehen, ohne dabei die unklaren Empfindungen von Hunger und Durſt zu haben. Denn fürwahr, dieſe Empfindungen, wie Durſt, Hunger, Schmerz u. ſ. f. ſind bloß gewiſſe unklare Denkweiſen, die von der Vereinigung oder gleichſam Vermiſchung des Geiſtes mit dem Körper herrühren.

Außerdem lehrt mir die Natur noch, daß in der Umgebung meines Körpers verſchiedene andere Körper exiſtiren, die theils zu ſuchen, theils zu fliehen ſind. Und weil ich ſehr verſchiedene Farben, Töne, Geruch, Geſchmack, Wärme, Härte u. ſ. f. wahrnehme, ſo ſchließe ich daraus offenbar mit Recht, es müſſe als Grund dieſer verſchiedenen Sinneswahrnehmungen in den Körpern verſchiedene Beſchaffenheiten geben, jenen Wahrnehmungen entſprechend, wenn auch nicht gerade ähnlich. Und weil von dieſen Wahrnehmungen mir die einen angenehm, die anderen unangenehm ſind, ſo iſt es ganz ſicher, daß mein Körper oder vielmehr ich ſelbſt im Ganzen genommen, ſofern ich aus Körper und Geiſt zuſammengeſetzt bin, von den umgebenden Körpern auf mannigfache Weiſe angenehm und unangenehm afficirt werden kann.

Nun giebt es freilich noch mancherlei andere Dinge, die mir zwar auch, wie es ſcheint, die Natur lehrt, die ich aber in Wahrheit nicht von der Natur, ſondern von der Gewohnheit des unbedachtſamen Urtheilens empfange, und wobei es ſich leicht trifft, daß ſie falſch ſind, wie z. B. daß jeder Raum, in dem ich Nichts wahrnehme, leer ſei, oder daß in einem warmen Körper Etwas ſei ganz ähnlich der Idee der Wärme in mir; daß in einem weißen oder grünen Körper eben dieſe Weiße oder Grüne enthalten ſei, die ich empfinde, in einem bittern oder ſüßen eben derſelbe Geſchmack u. ſ. f., daß Geſtirne, Thürme und andere entfernte Körper ſo groß und ſo geſtaltet ſeien, wie ſie meinen Sinnen erſcheinen, und was dergleichen mehr iſt.

Aber um hier Alles recht deutlich zu durchſchauen, muß ich genauer erklären, was ich eigentlich meine, wenn ich ſage: „die Natur lehrt mir dies oder jenes.“ Ich faſſe hier nämlich das Wort Natur in einer engeren Bedeutung und begreife weniger darunter als den Inbegriff aller mir von Gott verliehenen Kräfte. Denn in dieſem Complex iſt Vieles enthalten, das ſich blos auf den Geiſt bezieht, wie z. B. daß ich einſehe, Geſchehenes könne nicht ungeſchehen gemacht werden, und alle die anderen Wahrheiten der natürlichen Vernunft, von denen hier nicht die Rede iſt; und wieder Vieles, das ſich blos auf den Körper bezieht, wie z. B. daß er von oben nach unten ſtrebt, und Anderes der Art, wovon ich ebenfalls nicht handle; ſondern ich handle jetzt nur von den Vermögen, die mir als einem aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzten Weſen von Gott verliehen ſind, und in dieſer Rückſicht lehrt mir die Natur, den Schmerz zu fliehen, die Luſt zu ſuchen, und was dergleichen mehr iſt. Aber außerdem lehrt mir die Natur, ſo viel ich ſehe, nichts, um aus dieſen ſinnlichen Wahrnehmungen irgend etwas in Betreff der Dinge außer uns zu ſchließen, denn das wahre darauf bezügliche Wiſſen gehört blos dem Geiſt und nicht dem zuſammengeſetzten Weſen. Obgleich

ein Stern meinem Auge nicht größer als das Feuer einer kleinen Fackel erſcheint, ſo liegt doch darin keine wirkliche oder poſitive Neigung zu der Annahme, daß der Stern als ſolcher nicht größer ſei, ſondern ohne Grund habe ich ſo von Kindheit an geurtheilt, und obgleich ich in der Nähe des Feuers Wärme und in noch größerer Nähe Schmerz empfinde, ſo habe ich doch darin fürwahr keinen Grund, der mich überzeugen könnte, es ſei im Feuer etwas jener Wärme oder gar jenem Schmerze Aehnliches, ſondern nur daß etwas darin ſei, was es auch nur ſein möge, das jene Empfindungen der Wärme oder des Schmerzes in uns bewirkt. Ebenſo wenn auch in einem Raum Nichts da iſt, das den Sinn erregt, ſo folgt deßhalb nicht, daß in jenem Raum kein Körper ſei, ſondern ich ſehe, daß ich in dieſen und in ſehr vielen andern Dingen mich gewöhnt habe, die natürliche Ordnung umzukehren. Nämlich die Sinneswahrnehmungen ſind eigentlich von der Natur nur gegeben, um dem Geiſt zu bezeichnen, was dem zuſammengeſetzten Weſen (von welchem der Geiſt einen Theil ausmacht) angenehm oder unangenehm iſt, und in dieſer Beziehung ſind ſie klar und deutlich genug, ich gebrauche ſie aber wie eine ſichere Richtſchnur, um unmittelbar zu erkennen, worin das Weſen der außer uns befindlichen Körper beſteht, und hiervon geben ſie doch nur ein ſehr dunkles und unklares Zeugniß.

Und ich habe ſchon vorher ganz wohl begriffen, auf welche Weiſe trotz der Güte Gottes der Irrthum in meine Urtheile kommt. Hier aber treffe ich auf eine neue Schwierigkeit in Beziehung auf jene Sinnesobjecte, die mir die Natur als ſolche darbietet, die ich zu ſuchen oder zu meiden habe, und auch in Beziehung auf die inneren Sinneswahrnehmungen, in denen ich Irrthum entdeckt zu haben meine, wie z. B. wenn jemand, vom angenehmen Geſchmack einer Speiſe verlockt, das darin verborgene Gift nimmt. Indeſſen wird er ja dann von der Natur nur angetrieben, zu begehren, was angenehm ſchmeckt, nicht aber das Gift, das er gar nicht kennt;

man kann alſo daraus nur ſchließen, daß ſeine Natur nicht allwiſſend ſei, und das iſt nicht befremdlich, denn der Menſch iſt ein beſchränktes Weſen, darum paßt für ihn nur die Natur einer beſchränkten Vollkommenheit.

Aber wir irren freilich auch in ſolchen Dingen, wozu die Natur uns antreibt, wie wir z. B. in der Krankheit Trank oder Speiſe begehren, die uns ſehr bald Schaden bringen. Nun könnte man vielleicht ſagen, hier komme der Irrthum aus einer verdorbenen Natur; indeſſen wird dadurch die Schwierigkeit nicht gehoben, denn der kranke Menſch iſt doch ebenſo gut ein Geſchöpf Gottes als der geſunde, und es wäre daher ebenfalls ungereimt zu meinen, der Kranke habe von Gott eine Natur erhalten, die ihn täuſcht. Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten beſteht, alle Naturgeſetze ebenſo genau befolgt, wenn es ſchlecht gemacht iſt und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Rückſicht die Forderung des Künſtlers befriedigt, ſo auch der menſchliche Körper, wenn wir denſelben als eine Art Maſchine betrachten, die aus Knochen, Nerven, Muskeln, Adern, Blut, Haut ſo geordnet und zuſammengeſetzt iſt, daß der Körper auch ohne den inwohnenden Geiſt doch alle die Bewegungen haben würde, die jetzt in ihm unabhängig vom Willen, alſo nicht vom Geiſt aus erfolgen. Nun begreift ſich leicht, daß der Körper z. B. bei der Waſſerſucht mit derſelben Naturgeſetzlichkeit an jener Trockenheit in der Kehle leidet, die dem Geiſt die Empfindung des Durſtes zu bringen pflegt, und daß von hier uns die Nerven und die andern Organe ſo geſtimmt werden, daß er trinkt und dadurch die Krankheit vermehrt, — als er ohne jene Krankheit von der gleichen Trockenheit in der Kehle angeregt wird, zu trinken und dadurch ſeiner Selbſterhaltung zu nützen. Zwar könnte ich im Rückblick auf den vorher erwähnten Gebrauch der Uhr ſagen, daß dieſe, wenn ſie die Stunden unrichtig anzeigt, von ihrer eigenen Natur abweiche. Und ebenſo, wenn ich den Mechanismus des menſch-

lichen Körpers betrachte, als eingerichtet für den Verlauf ſeiner gewohnten Bewegungen, könnte ich meinen, der Körper habe ſeine eigene Natur verlaſſen, wenn das Trinken beim trockenen Zuſtand der Kehle zu ſeiner Selbſterhaltung nicht nützt. Doch bemerke ich wohl, daß dieſer letzte Sinn, in dem ich das Wort Natur nehme, ſehr verſchieden iſt von dem erſten. Ich habe nämlich in meinem Denken den kranken Menſchen und das ſchlecht gemachte Uhrwerk mit der Idee des geſunden Menſchen und des gut gemachten Uhrwerks verglichen. Und wie ich die Natur zuletzt genommen habe, iſt ſie nichts als ein Wort, das von jener Vergleichung gilt, eine bloße Gedankenbezeichnung, ganz fremd den Dingen, von denen ich rede. Aber unter der Natur im erſten Sinn verſtehe ich Etwas, das thatſächlich in den Dingen ſtattfindet und deßhalb etwas Wahres in ſich enthält.

Achte ich auf den waſſerſüchtigen Körper, ſo iſt es freilich blos eine auswärtige, der Sache fremde Bezeichnung, wenn ich ſage, die Natur dieſes Körpers ſei verdorben, weil er bei trockener Kehle des Tranks nicht bedarf; doch in Rückſicht auf das zuſammengeſetzte Weſen oder auf den mit einem ſolchen Körper verbundenen Geiſt, iſt es kein bloßes Wort, ſondern in Wahrheit ein Irrthum der Natur, wenn ſie dürſtet und ihr das Trinken Schaden bringt. Hier alſo bleibt noch zu unterſuchen übrig, wie die Natur, in dieſem Sinne genommen, täuſchen kann trotz der Güte Gottes.

Hier nun bemerke ich vor Allem, daß zwiſchen Geiſt und Körper ein großer Unterſchied darin beſteht, daß der Körper ſeiner Natur nach immer theilbar, der Geiſt dagegen völlig untheilbar iſt. Wenn ich nämlich den Geiſt oder mich ſelbſt, ſofern ich blos ein denkendes Weſen bin, betrachte, ſo kann ich in mir keine Theile unterſcheiden, ſondern erkenne, daß ich ein vollkommen einiges und ganzes Weſen bin, und obwohl mit dem ganzen Körper der ganze Geiſt verbunden zu ſein ſcheint, ſo erkenne ich doch, daß

wenn mir der Fuß, der Arm oder irgend ein anderer Theil des Körpers abgeschnitten wird, dadurch der Geist keinen Verlust erfährt. Auch können die Vermögen zu wollen, zu empfinden, zu erkennen u. s. f. nicht seine Theile genannt werden, denn es ist ja ein und derselbe Geist, der will, der empfindet, der erkennt. Dagegen kann ich mir kein körperliches oder ausgedehntes Wesen vorstellen, das ich nicht leicht in Gedanken theilen könnte, und eben dadurch erkenne ich es als theilbar. Und dies allein würde hinreichen, mir zu zeigen, daß der Geist vom Körper völlig verschieden sei, wenn ich es nicht schon anders woher wüßte.

Dann bemerke ich, daß der Geist nicht von allen Theilen des Körpers unmittelbar erregt wird, sondern blos vom Gehirn oder vielleicht sogar blos von einem sehr kleinen Theile desselben, nämlich von dem, worin der Gemeinsinn wohnen soll. So oft dieser Theil auf dieselbe Weise gestimmt ist, bietet er dem Geist immer dasselbe Object, die übrigen Theile des Körpers mögen unterdessen sich noch so verschieden verhalten. Dies wird durch zahllose Erfahrungen bewiesen, die hier aufzuzählen überflüssig ist.

Außerdem bemerke ich, die Natur des Körpers sei der Art, daß kein Theil desselben von einem andern etwas entferntem bewegt werden könne, ohne daß derselbe von jedem Zwischentheile ganz ebenso bewegt werden kann, während jener entferntere nicht mitwirkt. Nehmen wir z. B. ein Seil A, B, C, D, wenn der letzte Theil desselben D gezogen wird, so wird auch der erste A bewegt werden, aber genau so, als er bewegt werden würde, wenn D in Ruhe bliebe und einer der Zwischentheile B oder C gezogen würde. Und so habe ich es mir physikalisch erklärt, wenn ich z. B. einen Schmerz im Fuß empfinde, daß diese Empfindung durch die Vermittelung der Nerven stattfindet, die sich durch den Fuß ausbreiten und von da wie Fäden bis zum Gehirn erstrecken; während sie im Fuße gezogen werden, ziehen sie auch die inneren Theile des Gehirns, bis zu denen sie reichen, und erregen hier

eine Bewegung, die von Natur so beschaffen ist, daß sie dem Geist die Empfindung eines gleichsam im Fuß vorhandenen Schmerzes mittheilt. Weil nun jene Nerven, um vom Fuß zum Gehirn zu gelangen, durch Schienbein, Schenkel, Lenden, Rücken, Hals hindurchgehen müssen, so kann der Fall eintreten, auch wenn nicht der im Fuß befindliche Nerventheil, sondern nur einer von den Zwischentheilen berührt wird, daß dennoch vollkommen dieselbe Bewegung stattfindet, die bei dem schmerzhaft afficirten Fuß entsteht, und daß mithin der Geist den Schmerz im Fuß fühlt. Dasselbe gilt von jeder anderen Empfindung.

Ich bemerke endlich: jede einzelne Bewegung in dem Theile des Gehirns, der unmittelbar den Geist berührt, vermittelt dem Geist nur eine Empfindung. Und wenn es sich so verhält, läßt sich die Sache nicht besser auslegen, als daß diese Bewegung unter allen möglichen Empfindungen, die sie vermitteln kann, dem Geiste diejenige zuführt, welche zur Erhaltung des gesunden Menschen am stärksten und am meisten beiträgt. Die Erfahrung bezeugt, daß auf diese Art sich alle uns angeborene Sinne verhalten, und daß in ihnen gar Nichts sei, das nicht die Macht und Güte Gottes beweise. So z. B. wenn die Nerven im Fuß heftig und außergewöhnlich in Bewegung gesetzt werden, so geht diese Bewegung durch das Rückenmark bis in das Innerste des Gehirns und bezeichnet hier dem Geist, daß er Etwas zu empfinden habe, nämlich einen Schmerz, der gleichsam im Fuße sitzt, und so wird der Geist erregt, die Ursache jenes Schmerzes als etwas dem Fuße Feindliches nach Kräften zu entfernen. Gott hätte ja die menschliche Natur so einrichten können, daß eben jene Bewegung im Gehirn dem Geist etwas Anderes erscheinen ließe, etwa sich selbst, sofern sie im Gehirn oder im Fuß oder in einem der Zwischentheile ist, oder endlich etwas beliebig Anderes; doch nichts Anderes würde zur Erhaltung des Körpers auf gleiche Weise beigetragen haben. So, wenn wir des Tranks bedürfen, entsteht in der Kehle eine

gewiſſe Trockenheit, die hier die Nerven erregt und durch dieſe die inneren Theile des Gehirns, und dieſe Bewegung giebt dem Geiſt die Empfindung des Durſtes, denn in dieſem ganzen Vorgange iſt uns nichts nützlicher als zu wiſſen, daß wir zur Erhaltung der Geſundheit nöthig haben zu trinken. Und ſo in anderen Fällen.

Hieraus nun iſt ganz klar, daß trotz der unermeßlichen Güte Gottes die Natur des Menſchen als eines aus Geiſt und Körper zuſammengeſetzten Weſens bisweilen täuſchen könne. Wenn nämlich irgend eine Urſache nicht im Fuß, ſondern in einem jener Zwiſchentheile, durch welche hindurch ſich die Nerven vom Fuß zum Gehirn erſtrecken, oder gar im Gehirn ſelbſt genau dieſelbe Bewegung erregt, die gewöhnlich bei ſchmerzhaft afficirtem Fuß ſtattfindet, ſo wird der Schmerz als im Fuße befindlich empfunden und die Empfindung auf naturgemäße Weiſe getäuſcht werden. Da nun aber jene Bewegung im Gehirn dem Geiſt immer nur dieſelbe Empfindung veranlaſſen kann und ſie bei weitem häufiger aus einer den Fuß verletzenden Urſache als aus einer anderen, die anderswo exiſtirt, zu entſtehen pflegt, ſo iſt es ja vernunftgemäß, daß ſie dem Geiſte ſtets den Schmerz lieber im Fuß, als in einem anderen Theile darſtellt. Und wenn die Trockenheit der Kehle nicht, wie gewöhnlich, daraus entſteht, daß zur Geſundheit des Körpers das Trinken nothwendig iſt, ſondern, wie beim Waſſerſüchtigen, aus irgend einer entgegengeſetzten Urſache, ſo iſt es weit beſſer, daß jene Trockenheit in dem einen Falle täuſche, als wenn ſie immer, während der Körper in gutem Zuſtande iſt, irre führte. Und ſo in den anderen Fällen.

Dieſe Betrachtung hilft ſehr viel dazu, um alle Irrthümer, denen meine Natur unterworfen iſt, nicht blos zu bemerken, ſondern auch entweder zu berichtigen oder leicht zu vermeiden. Da ich nun weiß, daß alle Empfindungen, die auf den Vortheil des Körpers ausgehen, bei weitem häufiger Wahres als Falſches anzeigen, und da ich die Mehrzahl dieſer Empfindungen ſelbſt faſt immer

zur Unterſuchung der Sache brauchen kann und außerdem das Gedächtniß, welches das Gegenwärtige mit dem Vergangenen verknüpft, und den Verſtand, der die Urſachen des Irrthums ſchon ſämmtlich begriffen hat; ſo darf ich nicht mehr fürchten, daß meine täglichen Sinneserſcheinungen falſch ſind, ſondern die übertriebenen Zweifel der vorigen Tage ſind als lächerlich zu verwerfen, ganz beſonders jener gewaltige Zweifel wegen des Traums, den ich vom Wachen nicht unterſchied. Jetzt nämlich bemerke ich, daß zwiſchen Beiden der ſehr große Unterſchied darin beſtehe, daß die Träume nie mit allen übrigen Handlungen des Lebens vom Gedächtniß verknüpft werden, wie das, was mir im Wachen begegnet. Wenn mir im Wachen jemand plötzlich erſchiene und gleich darauf verſchwände, ſo wie es im Traum geſchieht, und ich weder ſähe, woher er gekommen, noch wohin er gegangen, ſo würde ich dieſe Erſcheinung mit Recht eher für ein Scheinbild oder ein im Gehirn erzeugtes Phantasma, als für einen wirklichen Menſchen halten. Wenn mir aber ſolche Dinge begegnen, bei denen ich deutlich bemerke, woher, wo und wovon ſie mir zukommen, und ich deren Wahrnehmung ohne Unterbrechung mit meinem ganzen übrigen Leben verknüpfe, ſo bin ich vollkommen gewiß, daß ich ſie nicht im Traum, ſondern im Wachen vor mir habe. Und ich darf an ihrer Wahrheit nicht im mindeſten zweifeln, wenn ich Sinn, Gedächtniß und Verſtand zu ihrer Prüfung verſammelt habe und mir von keiner dieſer Inſtanzen Etwas angezeigt wird, das mit den anderen ſtreitet; denn daraus, daß Gott mich nicht täuſcht, folgt, daß ich in dieſen Dingen überhaupt nicht getäuſcht werde.

Aber weil der Drang des beſchäftigten Lebens nicht immer eine ſo genaue Prüfung zuläßt, ſo muß man geſtehen, daß das menſchliche Daſein im Einzelnen dem Irrthum häufig unterliegt, und wir müſſen die Schwäche unſerer Natur anerkennen.

Anhang.

Die Betrachtungen im geometrischen Abriß.

Ich lasse hier anhangsweise den Betrachtungen Descartes' eine Stelle folgen, die sich unmittelbar auf jenes grundlegende Hauptwerk seiner Philosophie zurückbezieht und zugleich sehr geeignet ist, den Uebergang von den „Meditationen" zu den „Principien" zu bilden. Zum erstenmal wendet hier Descartes selbst die geometrische Methode auf die Metaphysik an und giebt das Vorbild, dem Spinoza gefolgt ist.

Wie Descartes dazu kam, läßt sich mit Wenigem erklären. Auf seinen Wunsch waren die Betrachtungen in der Handschrift verschiedenen Gelehrten, Theologen und Philosophen, namentlich in Paris, mitgetheilt worden, und es waren ihm mancherlei Einwände zugekommen, auf die er Erwiederungen schrieb, welche er dann mit jenen Einwänden zugleich seinem Werk bei der Veröffentlichung mitgab. Der wissenschaftliche Vermittler in diesem stillen Verkehr war Descartes' Jugendfreund, der Pater Mersenne, den Rapin sehr gut den Residenten Descartes' in Paris nannte. Dieser schickte ihm aus dem Munde verschiedener Theologen und Philosophen eine Reihe von Einwürfen, die in der Folge der «Objectiones» die zweite Stelle einnehmen. An sieben Punkten waren die Betrachtungen in Anspruch genommen, und es wurden in Be-

treff dieſer Punkte einleuchtendere Beweiſe gewünſcht. Die Urheber der Einwürfe gehörten nicht zu den ſcharfſinnigſten Denkern. Es war ihnen nicht klar, warum das Subject des Denkens nicht auch der Körper ſein könne; warum nicht die Idee eines unvollkommenen Weſens genüge, um die Idee des vollkommenſten zu bilden; warum die Urſache nicht unvollkommener ſein könne, als die Wirkung; wie nach Descartes Gott das Princip aller wahren Erkenntniß ſein ſolle, da doch nach Descartes uns das eigene denkende Weſen früher gewiß ſei, als das Daſein Gottes; warum es Gott unmöglich ſei zu täuſchen; warum der Wille nothwendig irre, ſo oft er durch unklare Vorſtellungen motivirt werde (dann wäre auch die Bekehrung der Türken zu dem noch nicht deutlich erkannten Chriſtenthum ein Willensirrthum); wie das Daſein Gottes nothwendig ſein ſolle, ſo lange ſein Begriff ſelbſt bedenklich ſei; endlich, ob der Weſensunterſchied zwiſchen Seele und Körper wirklich ausgemacht ſei, und ob dieſer Unterſchied, ſelbſt wenn er feſtſtehe, in der That hinreiche, die Unſterblichkeit zu beweiſen?

„Dieſes", ſo enden die Einwürfe, „ſind die Punkte, von denen wir wünſchen, daß Sie dieſelben klarer ins Licht ſetzen, damit die Lecture Ihrer ſehr ſcharfſinnigen und nach unſerem Dafürhalten ſehr wahren Betrachtungen aller Welt fruchtbringend werde. Darum würde es ſehr zweckdienlich ſein, wenn Sie dieſe Fragen auflöſten und zuletzt, nachdem Sie einige Erklärungen, Forderungen und Grundſätze vorausgeſchickt, das Ganze in eine Schlußfolgerung nach geometriſcher Methode, die Ihnen ſo gut zu Gebote ſteht, bringen wollten, damit Sie den Geiſt Ihrer Leſer mit einem Male und gleichſam mit einem Blick erfüllen und mit der Erkenntniß der Gottheit durchdringen."

Dieſem Wunſch entſpricht Descartes. Nachdem er die Einwürfe Punkt für Punkt erledigt hat, geht er auf die ihm empfohlene geometriſche Darſtellungsweiſe ein.

„Was den Rath betrifft, den Sie mir gegeben, meine Beweisgründe nach geometrischer Methode zu ordnen, damit die Leser sie wie mit einem Schlage begreifen können, so will ich Ihnen hier sagen, in welcher Weise ich schon früher versucht habe, diese Methode zu befolgen, und wie ich es hier gleich nachher versuchen werde.

In der geometrischen Schreibart unterscheide ich zweierlei: die Ordnung und die Beweisführung.

Die Ordnung besteht lediglich darin, daß alles Vorhergehende ohne das Folgende und alles Folgende bloß durch das Vorhergehende einleuchtet. Und gewiß war es diese Ordnung, die ich in meinen Betrachtungen zu befolgen gesucht habe. Eben darum habe ich nicht in der ersten, sondern nur in der sechsten Betrachtung von dem Unterschied zwischen Geist und Körper gehandelt; eben darum habe ich in dem ganzen Versuch eine Menge Dinge bei Seite gelassen, weil sie anderweitige Erklärungen voraussetzten.

Die Beweisführung ist doppelter Art: die eine geschieht durch Analyse oder Auflösung, die andere durch Synthese oder Zusammensetzung.

Die Analyse zeigt den wahren Weg, auf dem die Sache in methodischer Weise gefunden worden (sie läßt uns sehen, wie die Wirkungen von den Ursachen abhängen); wer auf diesem Wege der Beweisführung folgen und sorgfältig auf Alles achten will, was sie enthält, wird nicht blos die so bewiesene Sache vollkommen begreifen, sondern sie dergestalt sich aneignen, als ob er sie selbst gefunden hätte. Doch ist diese Beweisart nicht geeignet, widerstrebende oder wenig aufmerksame Leser zu überzeugen. Denn sobald man sich den kleinsten ihrer Sätze, ohne darauf zu achten, entgehen läßt, verschwindet die Nothwendigkeit ihrer Schlußfolgerungen, und man pflegt hier nicht sehr weitläufig von solchen

Dingen zu handeln, die schon von selbst klar sind, obwohl gerade diese am genauesten beachtet sein wollen.

Die *synthetische* Methode dagegen nimmt den entgegengesetzten Weg; sie prüft gleichsam die Ursachen durch die Wirkungen, (obwohl sie auch oft die Ursachen durch die Wirkungen darthut), und so beweist sie in Wahrheit deutlich, was ihre Schlußfolgerungen enthalten, und bedient sich einer langen Reihe von Erklärungen, Forderungen, Grundsätzen, Lehrsätzen und Aufgaben, um gleich zu zeigen, sobald man eine ihrer Folgerungen bestreitet, wie diese in den früheren Sätzen enthalten ist, und den Leser zur Beistimmung zu zwingen, er sei auch noch so widerstrebend und eigensinnig. Aber sie gewährt nicht, wie die Analysis, denen eine vollständige Befriedigung, die *lernen* wollen. Denn sie lehrt die Methode nicht, durch welche man *findet*.

Die Geometer der Alten pflegten in ihren Schriften bloß diese synthetische Methode zu brauchen, nicht als ob sie der analytischen Methode unkundig gewesen, sondern weil sie meiner Meinung nach sich so viel damit wußten, daß sie dieselbe wie ein wichtiges Geheimniß für sich allein behielten.

Ich für meine Person habe in meinen Betrachtungen bloß die analytische Methode befolgt, weil ich sie für die wahrste und zum Lehren für die passendste halte. Was die synthetische angeht, die offenbar hier von mir verlangt wird, so kann dieselbe in der Geometrie mit Nutzen angewendet werden, nachdem die analytische vorangegangen; doch paßt sie nicht ebenso gut auf metaphysische Gegenstände.

Hier besteht nemlich folgende Differenz. Jene ersten Begriffe, die man zum Beweise *geometrischer* Sätze vorausschickt, sind unsern Sinnen angemessen und werden darum leicht von Jedermann zugelassen. Hier giebt es mithin keine weitere Schwierigkeit, als die Folgerungen richtig zu ziehen, und das vermögen

ſelbſt bei der geringſten Aufmerkſamkeit Leute jeder Art, wenn ſie ſich nur das Vorhergehende einmal wieder vergegenwärtigen. Und dazu bringt man ſie leicht, wenn man ebenſo viele verſchiedene Sätze unterſcheidet, als es in dem vorgelegten Problem bemerkenswerthe Punkte giebt, damit ſie auf jeden Satz ihre Aufmerkſamkeit beſonders richten und man ihnen ſpäter dieſe Sätze anführen kann, um ihnen zu ſagen, woran ſie zu denken haben. *)

Dagegen beſteht bei metaphyſiſchen Fragen die Hauptſchwierigkeit grade darin, klar und deutlich die erſten Begriffe zu faſſen, denn obwohl ſie von Natur klar und oft ſogar klarer ſind, als die geometriſchen, ſo ſcheinen ſie dennoch mit manchen Vorurtheilen zu ſtreiten, die wir von den Sinnen her empfangen und ſeit unſerer Kindheit gepflegt haben. Darum können ſie nur bei der ſtärkſten Aufmerkſamkeit und der größtmöglichen Abſtraction von den Sinnen vollkommen begriffen werden. Und wenn man ſie für ſich allein hinſtellte, ſo würde der bereite Widerſpruchsgeiſt es leicht haben, ſie zu verneinen.

Dies war der Grund, warum ich lieber Betrachtungen geſchrieben habe, als nach Art der Philoſophen Wortſtreite oder nach Art der Geometer Lehrſätze und Aufgaben. Ich wollte dadurch bezeugen, daß ich nur für Solche geſchrieben, die ſich die Mühe nehmen wollen, mit mir ernſthaft nachzudenken und aufmerkſam die Dinge zu erwägen. Denn ſchon dadurch, daß jemand ſich anſchickt, die Wahrheit zu bekämpfen, macht er ſich unfähiger, ſie zu begreifen, da er ſeinen Geiſt von der Betrachtung der überzeugenden Gründe abwendet, um ihn auf die Unterſuchung der widerlegenden zu richten.

Doch, um zu zeigen, wie gern ich Ihrem Rathſchlage Gehör gebe, will ich hier den Verſuch machen, die ſynthetiſche Methode

---

*) Dieſen Satz gebe ich nach der franzöſiſchen Ueberſetzung von Clerſelier.

der Geometer nachzuahmen, und einen Abriß der hauptsächlichsten Gründe geben, aus denen ich das Dasein Gottes und den Unterschied zwischen Geist und Körper des Menschen bewiesen habe. Vielleicht wird dieser Versuch dazu beitragen, die Aufmerksamkeit der Leser zu erleichtern *)."

Die Beweisgründe für das Dasein Gottes und den Unterschied der Seele vom Körper nach geometrischer Methode geordnet.

Erklärungen.

I. Unter dem Worte Denken begreife ich alle diejenigen Vorgänge in uns, deren wir uns unmittelbar bewußt sind. So sind alle Thätigkeiten des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Ich habe ausdrücklich hinzugefügt: „unmittelbar" um Alles, was aus jenen Thätigkeiten folgt, auszuschließen, wie z. B. die willkürliche Bewegung zwar das Denken zum Princip hat, doch nicht selbst Denken ist. (So ist Spazierengehen nicht Denken, wohl aber das Gefühl oder Bewußtsein, welches man davon hat, daß man spazierengeht **).

---

*) Ich gebe diesen Schlußsatz nach Clerselier, der hier das lateinische Original in seiner Uebersetzung zweckmäßig abkürzt.

**) Der parenthetische Satz ist in dem Text der französischen Uebersetzung hinzugefügt.

II. Unter dem Worte Idee verstehe ich die Form eines beliebigen Gedankens, durch deren unmittelbare Wahrnehmung ich mir eben jenes Gedankens selbst bewußt bin. Sobald ich daher Etwas mit Worten ausdrücke und zugleich mit Bewußtsein des Sinnes spreche, so beweise ich dadurch, daß in mir die Idee dessen ist, was meine Worte bezeichnen. Und so nenne ich Ideen nicht blos die in der Phantasie abgemalten Bilder; im Gegentheil, sofern dieselben in der körperlichen Einbildung, d. h. in einem Theile des Gehirns abgebildet sind, nenne ich sie hier gar nicht Ideen, sondern nur, sofern sie den Geist selbst einnehmen, der sich jenem Theil des Gehirnes zuwendet.

III. Unter objectiver Realität der Idee verstehe ich das Dasein des durch die Idee vorgestellten Dinges, sofern es in der Idee ist. Ich könnte ebenso gut objective Vollkommenheit oder objectives Kunstwerk sagen u. s. f., denn was wir als in den Objecten der Ideen gegeben vorstellen, das ist auf objective (oder vorgestellte Weise *) in den Ideen selbst.

IV. Wenn Etwas in den Objecten der Ideen ebenso enthalten ist, wie wir es wahrnehmen, so sagen wir, es sei in diesen Objecten formaliter (förmlich) enthalten. Und wir sagen, es sei eminenter darin enthalten, wenn es zwar nicht in solcher Beschaffenheit, aber in solchem Grade darin liegt, daß die Beschaffenheit daraus folgt.

V. Jedes Wesen, dem als seinem Subjecte Etwas, das wir wahrnehmen, inwohnt, oder durch welches jenes Etwas, d. h. irgend eine Eigenschaft oder Beschaffenheit oder Attribut, dessen wirkliche Idee in uns ist, existirt, nennen wir Substanz. Denn von der Substanz selbst, genau genommen, haben wir keine andere Idee, als daß sie ein Wesen ist, in welchem jenes Etwas, das wir

*) objectivement = par représentation.

wahrnehmen oder das in einer unſerer Ideen auf objective Weiſe enthalten iſt, formaliter oder eminenter exiſtirt. Denn es iſt eine ſelbſtverſtändliche Wahrheit, daß keine wirkliche Eigenſchaft gleich Nichts ſein könne.

VI. Die Subſtanz, der unmittelbar das Denken inwohnt, heißt Geiſt. Ich ſage hier ausdrücklich „Geiſt", nicht Seele, da das Wort Seele zweideutig iſt und oft zur Bezeichnung eines körperlichen Weſens gebraucht wird.

VII. Die Subſtanz, die das unmittelbare Subject räumlicher Ausdehnung und ſolcher Beſchaffenheiten iſt, welche die Ausdehnung vorausſetzen, wie Figur, Lage, Ortsveränderung u. ſ. f. heißt Körper. Ob es aber ein und dieſelbe Subſtanz iſt, die Geiſt und Körper heißt, oder ob es zwei verſchiedene ſind, das ſoll ſpäter unterſucht werden.

VIII. Die Subſtanz, die wir als die abſolut vollkommene erkennen, und in der ſich keinerlei Mangel oder beſchränkte Vollkommenheit begreifen läßt, heißt Gott.

IX. Wenn ich ſage: Etwas ſei in der Natur oder in dem Begriff eines Weſens enthalten, ſo iſt es daſſelbe, als ob ich ſagte: es ſei in Rückſicht dieſes Weſens wahr oder könne von demſelben bejaht werden.

X. Ich ſage, zwei Subſtanzen ſeien in Wahrheit unterſchieden, wenn jede von beiden ohne die andere exiſtiren kann.

Forderungen.

Ich verlange:

1. Daß die Leſer beachten, wie ſchwach die Gründe ſeien, aus denen ſie bisher ihren Sinnen geglaubt haben, und wie unſicher alle darauf gegründete Urtheile. Dies mögen ſie ſo lange

bei ſich erwägen, daß ſie zuletzt aus Gewohnheit den Sinnen nicht mehr zu viel Vertrauen ſchenken. Denn dies halte ich für nothwendig zur Gewißheit metaphyſiſcher Einſicht.

2. Daß ſie ihren eigenen Geiſt und deſſen ſämmtliche Weseneigenthümlichkeiten betrachten, die ſich als unzweifelhaft erweiſen, auch wenn alle Sinneswahrnehmungen für falſch gelten; daß ſie mit dieſer Betrachtung nicht eher ablaſſen, als bis ſie ſich die Gewohnheit erworben, den Geiſt klar zu durchſchauen und zu glauben, daß er leichter zu erkennen ſei, als die körperlichen Dinge.

3. Daß ſie ſolche an ſich klare Sätze, die ſie in ihrem Innern finden, wie z. B.: „Daſſelbe kann nicht zugleich ſein oder nicht ſein"; „es iſt unmöglich, daß Nichts die Urſache von Etwas iſt"; und ähnliche, ſorgfältig prüfen und auf dieſe Weiſe die natürliche, aber durch die Sinneserſcheinungen ſo ſehr geſtörte und verdunkelte Geiſtesklarheit rein und frei von den Sinnen ausüben. So wird ihnen die Wahrheit der nachfolgenden Grundſätze ohne Mühe einleuchten.

4. Daß ſie die Ideen ſolcher Weſen unterſuchen, in denen zugleich ein Inbegriff vieler Attribute enthalten iſt, wie z. B. das Weſen des Dreiecks, des Quadrats oder einer anderen Figur; eben ſo das Weſen des Geiſtes, des Körpers, und vor Allen das Weſen Gottes oder des vollkommenſten Daſeins. Sie mögen wohl beachten, daß Alles, was wir in jenem Weſen erkennen, auch in Wahrheit von demſelben behauptet werden könne. Z. B. weil es in der Natur des Dreiecks liegt, daß ſeine drei Winkel zwei Rechten gleich ſind, und weil in der Natur des Körpers oder des ausgedehnten Weſens die Theilbarkeit liegt (denn wir können kein ausgedehntes Weſen ſo klein denken, daß es ſich nicht wenigſtens in Gedanken theilen ließe), ſo iſt die Behauptung wahr: in jedem Dreieck

ſind die drei Winkel gleich zwei Rechten, und jeder Körper iſt theilbar.

5. Daß ſie lange und viel in der Betrachtung des vollkommenſten Weſens verweilen und unter Anderem dies beachten, daß in den Ideen aller übrigen Weſen die Exiſtenz als möglich, dagegen in der Idee Gottes die Exiſtenz nicht blos als möglich, ſondern als durchaus nothwendig enthalten ſei. Daraus allein und ohne jede weitere Schlußfolgerung werden ſie erkennen, daß Gott exiſtire, und das wird ihnen ebenſo an ſich klar ſein, als daß die Zweizahl gleich oder die Dreizahl ungleich ſei, und ähnliche Sätze. Denn Manches leuchtet Einigen von ſelbſt ein, das von Anderen nur durch Schlüſſe begriffen wird.

6. Daß ſie alle in meinen Betrachtungen angeführte Beiſpiele einer klaren und deutlichen Erkenntniß und ebenſo die einer unklaren und dunkeln erwägen und ſich dadurch gewöhnen, die klare Einſicht von der dunkeln zu unterſcheiden. Denn dies wird leichter durch Beiſpiele als durch Regeln gelernt, und ich glaube, daß ich in jener Schrift alle hierhergehörige Beiſpiele entweder entwickelt oder wenigſtens irgendwie berührt habe.

7. Endlich mögen ſie beachten, daß ſie in der klaren Einſicht nie einen Irrthum entdeckt und dagegen in dem nur dunkel Begriffenen nie eine Wahrheit außer durch Zufall gefunden haben; und darum mögen ſie bedenken, daß es vernunftwidrig ſei, die klaren und deutlichen Einſichten des reinen Verſtandes zu bezweifeln wegen der ſinnlichen Vorurtheile oder wegen ſpielender, auf unbekannte oder dunkle Dinge gegründeter Hypotheſen. So werden ſie leicht die nachfolgenden Grundſätze als wahr und unbedenklich gelten laſſen. Gleichwohl hätte ich mehrere darunter beſſer entwickeln können, und mehr als Lehrſätze, denn als Grundſätze aufſtellen müſſen, wenn ich genauer hätte verfahren wollen.

Grundsätze oder Gemeinbegriffe.

I. Nichts existirt, ohne daß gefragt werden kann, aus welcher Ursache es existirt? Selbst von Gott kann diese Frage erhoben werden, nicht weil er zu seiner Existenz einer Ursache bedarf, sondern weil die Unermeßlichkeit seines Wesens selbst die Ursache oder der Grund ist, warum er zu seiner Existenz keiner Ursache bedarf.

II. Die Gegenwart hängt von der nächsten Vergangenheit nicht ab, darum ist zur Erhaltung eines Wesens keine geringere Ursache nöthig als zur Schöpfung desselben.

III. Kein Wesen oder keine wirklich existirende Vollkommenheit eines Wesens kann zur Ursache der Existenz Nichts oder ein nicht existirendes Wesen haben.

IV. Was von Wirklichkeit oder Vollkommenheit in einem Wesen ist, das ist in dessen erster und entsprechender Ursache formaliter oder eminenter enthalten.

V. Daraus folgt, daß die objective Realität unserer Ideen eine Ursache nöthig habe, worin eben diese Realität nicht blos auf objective Weise, sondern formaliter oder eminenter enthalten sei. Und es ist zu beherzigen, daß dieser Grundsatz so nothwendig gelten muß, daß von ihm allein die Erkenntniß alles Sinnlichen und Nichtsinnlichen abhängt. Denn woher wissen wir z. B., daß der Himmel existirt? Etwa, weil wir ihn sehen? Aber diese Erscheinung gehört ja lediglich zum Geist, sofern sie eine Idee ist, ich sage eine Idee, weil sie dem Geist selbst inwohnt, nicht ein Bild, das in der Phantasie abgemalt ist. Und wir sollten wegen dieser Idee nicht urtheilen können, der Himmel existire? Ja, aber nur weil jede Idee eine wirklich existirende Ursache ihrer objectiven Realität haben muß, und diese Ursache ist in dem gegebenen

Fall nach unſerm Urtheil der Himmel ſelbſt. Und ſo in anderen Fällen.

VI. Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder des Daſeins, denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidens oder der Modus, und die unendliche Subſtanz mehr als die endliche. Deßhalb iſt auch mehr objective Realität in der Idee der Subſtanz als in der des Accidens, und mehr in der Idee der unendlichen Subſtanz als in der der endlichen.

VII. Der Wille eines denkenden Weſens geht zwar willkürlich und frei (denn das gehört zum Weſen des Willens), aber unfehlbar auf das Gute, ſobald er es deutlich erkannt hat, darum wird der Wille, wenn er gewiſſe Vollkommenheiten, die er nicht hat, kennen lernt, ſich dieſe gleich geben, ſobald ſie in ſeiner Macht ſind.

VIII. Was im Stande iſt, das Größere und Schwierigere zu bewirken, das iſt auch im Stande, das Geringere und Leichtere zu bewirken.

IX. Es iſt größer, eine Subſtanz zu ſchaffen oder zu erhalten, als Attribute oder Eigenſchaften einer Subſtanz; aber, wie ſchon vorher erwähnt, es iſt nicht größer, etwas zu ſchaffen, als daſſelbe zu erhalten.

X. In der Idee oder dem Begriff jedes Weſens liegt die Exiſtenz, denn wir müſſen Alles unter dem Gedanken der Exiſtenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Weſens liegt die Exiſtenz als möglich oder zufällig, ſie liegt als nothwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommenſten Weſens.

Erſter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird aus der bloßen Betrachtung ſeines Weſens erkannt.

Beweis.

Es iſt gleich, ob ich ſage: etwas liege in dem Weſen oder im Begriff einer Sache, oder ob ich ſage: es ſei in Rückſicht jener Sache wahrhaft wirklich. Erkl. IX.

Nun liegt die nothwendige Exiſtenz im Begriff Gottes. Grdſ. X. Alſo gilt von Gott als wahr: daß in ihm nothwendige Exiſtenz iſt oder daß er exiſtirt.

Hier iſt die Schlußfolgerung, die ich in meiner Erwiederung auf den ſechsten Punkt dieſer Einwürfe gebraucht habe. Der Schlußſatz iſt an ſich klar für Solche, die von Vorurtheilen frei ſind (ſ. Ford. V.). Aber weil es ſchwierig iſt, zu ſolcher Klarheit zu gelangen, ſo will ich verſuchen, daſſelbe auf anderem Wege zu beweiſen.

Zweiter Lehrſatz.

Das Daſein Gottes wird bloß dadurch empiriſch (a posteriori) bewieſen, daß die Idee deſſelben in uns iſt.

Beweis.

Die objective Realität jeder unſerer Ideen braucht eine Urſache, in der dieſe Realität ſelbſt nicht blos auf objective Weiſe, ſondern formaliter oder eminenter enthalten iſt. Grdſ. V.

Nun haben wir die Idee Gottes. (Erkl. V. u. VIII.) Die objective Realität dieser Idee ist in uns weder formaliter noch eminenter (Grdſ. VI.), auch in keinem anderen Wesen, außer in Gott selbst (Erkl. VIII.), also muß die Idee Gottes in uns Gott selbst zur Ursache haben; *also existirt Gott.* (Grdſ. III.)

Dritter Lehrſatz.

Das Dasein Gottes wird auch dadurch bewiesen, daß wir selbst, die wir die Idee Gottes haben, existiren.

Beweis.

Wenn ich die Macht hätte, mich zu erhalten, so würde ich um so mehr die Macht haben, mir die Vollkommenheiten zu geben, die ich nicht habe (Grdſ. VIII. u. IX.), denn jene Vollkommenheiten sind nur Eigenschaften der Substanz, ich selbst aber bin Substanz, aber ich habe nicht die Macht, mir diese Vollkommenheiten zu geben, denn sonst würde ich sie schon haben. (Grdſ. VII.)

Also habe ich nicht die Macht, mich zu erhalten.

Nun kann ich nicht existiren, ohne daß ich in jedem Moment meiner Existenz erhalten werde, es sei nun von mir selbst, wenn ich die Macht dazu habe, oder von einem Anderen, der sie hat. Grdſ. I. u. II.

Nun existire ich ohne die Macht, mich selbst zu erhalten, wie schon bewiesen. Also werde ich von einem Anderen erhalten.

Jener mein Erhalter hat Alles, das in mir ist, formaliter oder eminenter in sich. Grdſ. IV.

In mir aber ist die Vorstellung vieler Vollkommenheiten, die mir fehlen, und zugleich die Idee Gottes. Erkl. II. u. VIII.

Also ist auch in meinem Erhalter die Vorstellung eben dieser Vollkommenheiten.

Endlich jener mein Erhalter kann keine Vollkommenheit vorstellen, die ihm fehlte, d. h. die er nicht formaliter oder eminenter in sich hätte. Grds. VII.

Denn da er, wie gesagt, die Macht hat, mich zu erhalten, so würde er um so mehr die Macht haben, sich jene Vollkommenheiten, wenn sie ihm fehlten, zu geben. Grds. VIII. u. IX.

Nun hat er die Vorstellung aller jener Vollkommenheiten, von denen ich begreife, daß sie mir fehlen und nur in Gott sein können, wie eben bewiesen worden.

Also hat er jene Vollkommenheiten formaliter oder eminenter in sich, und ist also Gott.

Zusatz.

Gott hat Himmel und Erde geschaffen und Alles was darin ist, und er vermag außerdem Alles, was wir klar erkennen, zu bewirken so, wie wir dasselbe erkennen.

Beweis.

Alles dieses folgt klar aus dem vorigen Lehrsatz, der das Dasein Gottes daraus bewiesen hat, daß Jemand existiren müsse, in dem formaliter oder eminenter alle Vollkommenheiten enthalten sind, von denen wir irgend eine Idee in uns haben. Nun haben wir die Idee eines so mächtigen Wesens, welches allein Himmel und

Erde u. ſ. ſ. habe ſchaffen und Alles, das ich als möglich erkenne, habe machen können.

Folglich ſind mit dem Daſein Gottes zugleich alle dieſe Machtvollkommenheiten von ihm bewieſen.

Vierter Lehrſatz.

Geiſt und Körper ſind weſentlich verſchieden.

Beweis.

Was wir klar erkennen, das alles kann Gott ſo, wie wir es erkennen, bewirken. Voriger Zuſatz.

Nun erkennen wir den Geiſt d. h. die denkende Subſtanz klar ohne Körper d. h. ohne eine ausgedehnte Subſtanz (Ford. II.), und umgekehrt den Körper ohne Geiſt (wie Alle ohne Weiteres zugeſtehen). Alſo kann wenigſtens durch die Macht Gottes der Geiſt ohne Körper und der Körper ohne Geiſt daſein.

Subſtanzen aber, welche die eine ohne die andere ſein können, ſind thatſächlich unterſchieden. Erkl. X.

Nun ſind Geiſt und Körper Subſtanzen, (Erkl. V. VI. u. VII.) welche die eine ohne die andere ſein können, wie eben bewieſen worden: alſo ſind Geiſt und Körper weſentlich verſchieden.

Ich muß bemerken, daß ich hier die göttliche Macht als Mittelglied gebraucht habe, nicht weil irgend eine außerordentliche Macht dazu nöthig iſt, den Geiſt vom Körper zu trennen, ſondern weil ich in den obigen Sätzen nur von Gott gehandelt habe und mir alſo kein anderes Beweismittel zu Gebote ſtand. Auch kommt nichts darauf an, von welcher Macht zwei Weſen getrennt werden, um ihren Weſensunterſchied zu erkennen.

Principien der Philoſophie.

Erſter Theil.

Von den Principien der menschlichen Erkenntniß.

§ 1.

Da wir als Kinder geboren werden und von den sinnlichen Dingen mancherlei geurtheilt haben, noch ehe wir den vollen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Erkenntniß des Wahren abgewendet. Diese Vorurtheile können wir, so scheint es, nur los werden, wenn wir einmal im Leben geflissentlich an Allem zweifeln, worin sich auch nur der kleinste Verdacht der Unsicherheit findet.

§ 2.

Ja, es wird sogar gut sein das Zweifelhafte geradezu für falsch zu halten, damit wir um so deutlicher entdecken, was ganz sicher und zu erkennen ganz leicht ist.

§ 3.

Indessen ist dieser Zweifel blos auf die theoretische Beschäftigung mit der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich das praktische Leben betrifft, so würde sehr oft die Gelegenheit zur That vorübergehen, bevor wir uns von allen unseren Bedenken befreien könnten, und so sind wir nicht selten nothgedrungen in der Lage, das blos Wahrscheinliche zu ergreifen oder auch, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher erscheint als das andere, doch eines von beiden zu wählen.

§ 4.

Jetzt nun, wo wir mit der Erforschung der Wahrheit Ernst machen, werden wir vor Allem zweifeln, ob es überhaupt sinnliche oder bildliche Dinge giebt. Erstens, weil wir bisweilen die Sinne auf Täuschungen ertappen und es die Vorsicht gebietet, denen nicht zu viel zu vertrauen, die uns auch nur einmal getäuscht haben; dann, weil wir im Traum zahllose Dinge zu empfinden oder vorzustellen meinen, die nirgends sind, und uns bei solchen Zweifeln kein Merkmal gegeben ist, um den Traum vom Wachen sicher zu unterscheiden.

§ 5.

Wir werden noch an anderen Dingen zweifeln, die wir vorher für ganz sicher gehalten, sogar an den mathematischen Beweisführungen, selbst an den Grundsätzen, die uns bis jetzt unmittelbar gewiß schienen. Einmal deßhalb, weil wir gesehen, daß Manche auch in diesen Dingen irren und für ganz sicher und unmittelbar gewiß gelten ließen, was uns falsch schien; dann besonders deßhalb, weil wir gehört, es sei ein Gott, der Alles vermöge und uns geschaffen habe.

Wir wissen ja nicht, ob dieser Gott uns nicht etwa so habe schaffen wollen, daß wir in fortwährender Täuschung befangen bleiben, selbst in solchen Dingen, die uns als die bekanntesten erscheinen. Denn dies wäre ebenso gut möglich, als daß wir manchmal irren, und das ist der Fall, wie wir gesehen.

Nehmen wir nun an, daß wir nicht von dem allmächtigen Gott, sondern von uns selbst oder irgend einem anderen Wesen unser Dasein haben, so wird, je ohnmächtiger das Wesen ist, das wir als Urheber unserer Entstehung bezeichnen, um so wahrscheinlicher unsere Unvollkommenheit so groß sein, daß wir fortwährend irren.

§ 6.

Indeſſen wer es auch ſei, von dem wir unſer Daſein haben, und ſo mächtig und trügeriſch er auch ſei, ſo fühlen wir doch in uns eine Freiheit, vermöge deren wir uns des Glaubens an das Unſichere und wenig Begründete enthalten und alſo vor dem Irrthum hüten können.

§ 7.

Verwerfen wir aber auf dieſe Weiſe alles irgend Zweifelhafte und denkbarer Weiſe Falſche, ſo läßt ſich zwar leicht annehmen, daß kein Gott ſei, kein Himmel, keine Körper, daß wir ſelbſt weder Hände noch Füße noch überhaupt einen Körper haben, aber es läßt ſich darum nicht annehmen, daß wir, die wir Solches denken, Nichts ſind. Denn es widerſpricht ſich, daß ein denkendes Weſen im Augenblick, wo es denkt, nicht exiſtiren ſolle. Demnach iſt dieſe Erkenntniß: „ich denke alſo bin ich“ von allen die erſte und ſicherſte, die Jedem begegnet, der methodiſch philoſophirt.

§ 8.

Und das iſt der beſte Weg, um die Natur des Geiſtes und deſſen Unterſchied vom Körper zu erkennen. Denn ſobald wir unterſuchen, was für ein Weſen eigentlich wir ſelbſt ſind, die wir alles von uns Verſchiedene für falſch gelten laſſen, ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, weder Figur noch Ortsveränderung, noch ſonſt Etwas, das dem Körper zukömmt, unſerem Weſen angehört, ſondern blos das Denken. Alſo wird das Denken auch eher und gewiſſer erkannt, als irgend ein körperliches Weſen. Denn jenes haben wir ſchon durchſchaut, alles Andere dagegen iſt uns noch zweifelhaft.

§ 9.

Unter dem Worte Denken verſtehe ich Alles, was in uns vorgeht, ſofern wir unmittelbar uns dieſer Vorgänge bewußt ſind.

In dieſem Sinne iſt nicht blos Erkennen, Wollen, Einbilden, ſondern auch Empfinden daſſelbe als Denken. Wenn ich ſage: „ich ſehe oder ich gehe ſpazieren, alſo bin ich", und darunter den körperlichen Act des Sehens oder Gehens verſtehe, ſo iſt der Schluß nicht ganz ſicher. Denn ich kann ja, wie häufig im Traum, zu ſehen oder zu gehen meinen, obgleich ich die Augen nicht öffne und von meinem Ort mich nicht fortbewege und vielleicht nicht einmal einen Körper habe. Wenn ich es aber von der Empfindung ſelbſt verſtehe oder vom bewußten Sehen oder Gehen, ſo bezieht ſich dieſes auf den Geiſt, der allein empfindet, d. h. zu ſehen oder zu gehen denkt, und dann iſt der Schluß ganz ſicher.

§ 10.

Ich erläutere hier nicht erſt die vielen anderen Ausdrücke, die ich bereits gebraucht habe oder im Folgenden brauchen werde, weil ich meine, daß ſie durch ſich hinlänglich bekannt ſind. Auch habe ich häufig die Bemerkung gemacht, daß Philoſophen gerade dadurch den Irrthum herbeiführten, daß ſie das Einfachſte und unmittelbar Bekannte durch logiſche Erklärungen zu erläutern verſuchten. Denn auf dieſe Weiſe machten ſie es nur dunkler. Wenn ich nun erklärt habe, der Satz: „ich denke alſo bin ich" ſei vor allen der erſte und gewiſſeſte, den Jeder findet, der methodiſch philoſophirt, ſo habe ich damit nicht in Abrede geſtellt, daß man vorher wiſſen müſſe, was Denken, Exiſtenz, Gewißheit ſei, ebenſo daß unmöglich ein denkendes Weſen nicht exiſtire, und was dergleichen mehr iſt; ſondern weil dieſe Begriffe die einfachſten ſind und für ſich genommen von keinem exiſtirenden Weſen eine Kenntniß geben, deßhalb habe ich geglaubt, ſie nicht aufzählen zu dürfen.

§ 11.

Um ſich aber zu überzeugen, daß unſer Geiſt nicht blos eher und gewiſſer, ſondern auch einleuchtender als der Körper erkannt

werde, muß man Folgendes bemerken. Es ist eine natürliche und aller Welt bekannte Wahrheit, daß keine Affectionen oder Beschaffenheiten gleich Nichts ist, und daß also, wo wir Etwas der Art antreffen, da nothwendig ein Ding oder eine Substanz, der jene angehören, sein müsse, und daß wir jenes Ding oder jene Substanz um so klarer erkennen, je mehr wir darin entdecken. Nun aber entdecken wir in unserem Geiste mehr als in irgend einem anderen Wesen. Warum? Weil jedes andere Object unserer Erkenntniß uns zugleich noch weit gewisser unseren eigenen Geist erkennbar macht. Wenn ich z. B. urtheile, die Erde existirt, weil ich sie betaste oder sehe, so muß ich ja noch weit sicherer urtheilen, daß mein Geist existire. Es könnte ja sein, daß ich die Erde zu betasten meine, ohne daß die Erde existirt. Aber es kann nicht sein, daß ich diese Meinung habe, ohne daß mein Geist, der so urtheilt, existirt. Und so in anderen Fällen.

§ 12.

Und denen, die unmethodisch philosophirten, ist die Sache nur darum anders erschienen, weil sie den Geist niemals sorgfältig genug vom Körper unterschieden haben. Sie haben wohl auch gemeint, ihre eigene Existenz sei gewisser als irgend etwas Anderes, aber sie haben nicht gesehen, daß unter ihrem eigenen Wesen hier bloß ihr Geist zu verstehen war. Im Gegentheil haben sie vielmehr blos ihre Körper darunter verstanden, die sie mit Augen sahen, mit Händen faßten, und denen sie fälschlicher Weise das Empfindungsvermögen zuschrieben. Und dies hat sie von der Erkenntniß der geistigen Natur abgelenkt.

§ 13.

Wenn nun der Geist, der erst seiner selbst gewiß und der anderen Dinge insgesammt noch nicht gewiß ist, überall umherblickt, um seine Erkenntniß weiter auszudehnen, so findet er zuerst

bei ſich die Ideen vieler Dinge. So lange er blos dieſe Ideen betrachtet und es auf ſich beruhen läßt, ob außer ihm etwas den Ideen Aehnliches exiſtirt, kann er nicht irren. Weiter findet er gewiſſe Gemeinbegriffe und bildet daraus mannigfaltige Beweiſe, von deren Wahrheit er ganz überzeugt iſt, ſo lange er blos auf ſie achtet. So hat er z. B. die Ideen der Zahlen und Figuren in ſich und unter den Gemeinbegriffen z. B. den Satz: „Gleiches zu Gleichem addirt giebt Gleiches“ und ähnliche Sätze, woraus ſich leicht beweiſen läßt, daß die Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten ſind u. ſ. f. Von der Wahrheit dieſer und ähnlicher Sätze iſt er überzeugt, ſo lange er auf die Vorderſätze, woraus er ſie abgeleitet hat, achtet. Aber er kann nicht in dieſer Richtung beharren. Der Gedanke tritt dazwiſchen, daß er ja noch nicht wiſſe, ob er nicht von der Natur ſo geſchaffen ſei, daß er ſich auch in den Dingen täuſche, die ihm die klarſten erſcheinen. Und ſo ſieht er, daß er auch an dieſen Dingen mit Recht zweifle und nicht eher ein ſicheres Wiſſen erreichen könne, als er den Urheber ſeiner Entſtehung erkannt habe.

§ 14.

Nun ſieht er, daß unter den verſchiedenen Ideen in ſeinem Innern eine ſei, die Idee eines allwiſſenden, allmächtigen, vollkommenſten Weſens, von allen Ideen die vornehmſte, er anerkennt in ihr die Exiſtenz, nicht blos als möglich und zufällig, wie in den Ideen aller anderen Weſen, die er deutlich einſieht, ſondern als durchaus nothwendig und ewig. Er ſieht ein, in der Idee des Dreiecks liege nothwendig, daß ſeine drei Winkel gleich zwei Rechten ſeien; er iſt deßhalb vollkommen überzeugt, das Dreieck habe drei Winkel, die zwei Rechten gleich ſind. Und ebenſo ſieht er ein, in der Idee des vollkommenſten Weſens liege die nothwendige und ewige Exiſtenz. Er muß deßhalb den Schluß machen: das vollkommenſte Weſen exiſtirt.

§ 15.

Dieſe Ueberzeugung ſteigt, wenn er ſieht, daß es in ihm keine Idee eines anderen Weſens gebe, in welcher ſich ebenſo die nothwendige Exiſtenz entdecken laſſe. Denn hieraus erhellt, daß jene Idee des vollkommenſten Weſens nicht von ihm ausgebildet ſei, daß ſie keinerlei Chimäre, ſondern eine wirkliche und unwandelbare Natur darſtelle, die exiſtiren muß, da die nothwendige Exiſtenz in ihr liegt.

§ 16.

Davon wird unſer Geiſt leicht überzeugt ſein, wenn er ſich vorher aller Vorurtheile gänzlich entſchlagen hat. Aber wir ſind gewöhnt, in allen übrigen Dingen den Begriff von der Exiſtenz zu unterſcheiden und von Dingen, die nirgends ſind oder waren, dieſe und jene Ideen nach Belieben zu bilden. Daher kommt es leicht, daß wir in der Betrachtung des vollkommenſten Weſens nicht beharrlich verweilen und nun zweifeln, ob die Idee deſſelben etwa zu denen zählt, die wir nach Belieben gebildet haben, oder wenigſtens eine von denen iſt, zu deren Begriff die Exiſtenz nicht gehört.

§ 17.

Bei näherer Betrachtung unſerer Ideen ſehen wir, daß ſie ſich von einander wenig unterſcheiden, ſofern ſie alle gewiſſe Denkweiſen ſind, daß ſie aber ſehr verſchieden ſind, ſofern die eine dieſes, die andere jenes Weſen vorſtellt, und daß, je mehr objective Vollkommenheit ſie in ſich enthalten, um ſo vollkommener ihre Urſache ſein müſſe. So kann z. B. wenn jemand die Idee einer ſehr künſtlichen Maſchine in ſich hat, mit Recht gefragt werden: woher er denn dieſe Idee habe? Ob er etwa irgendwo eine ſolche von einem Anderen verfertigte Maſchine geſehen? Ob er die mechaniſchen Wiſſenſchaften ſo genau erlernt, oder ſeine eigene Geiſteskraft ſo groß ſei, daß er im Stande geweſen, dieſe nie und nirgends

geſehene Maſchine ſelbſt zu erdenken? Denn das ganze Kunſtwerk, das in der Idee blos auf objective Weiſe oder wie im Bilde enthalten iſt, muß in deren Urſache, was nun dieſe Urſache auch ſei, wenigſtens in der erſten und hauptſächlichen, nicht blos auf objective oder vorgeſtellte Weiſe, ſondern in Wahrheit „formaliter“ oder „eminenter“ enthalten ſein.

§ 18.

Nun haben wir in uns die Idee Gottes oder des vollkommenſten Weſens, alſo dürfen wir mit Recht unterſuchen, woher wir jene Idee haben? In ihr finden wir eine ſolche unermeßliche Fülle, daß wir vollkommen gewiß ſind: dieſe Idee können wir nur von einem Weſen empfangen haben, das alle Vollkommenheiten wirklich in ſich begreift, d. h. nur von dem wahrhaft exiſtirenden Gott. Denn es iſt eine ganz bekannte natürliche Wahrheit, daß nicht blos aus Nichts Nichts wird, und das Vollkommene nie von dem Unvollkommenen als ſeiner bewirkenden Geſammturſache hervorgebracht werden könne, ſondern auch, daß in uns keine Idee und kein Bild von irgend Etwas ſein könne, ohne daß irgendwo, es ſei in oder außer uns, der Archetypus exiſtirt, der alle jene Vollkommenheiten in der That in ſich enthält. Jene höchſten Vollkommenheiten nun, deren Idee wir haben, finden wir auf keine Weiſe in uns. Alſo ſchließen wir mit Recht, daß ſie in einem andern von uns verſchiedenen Weſen, nämlich in Gott, ſind oder wenigſtens einmal geweſen ſind, woraus ganz einleuchtend folgt, daß ſie es noch ſind.

§ 19.

Das iſt für alle, die ſich gewöhnt haben, die Idee Gottes zu betrachten und auf die darin enthaltenen höchſten Vollkommenheiten zu merken, eine ſichere und offenbare Wahrheit. Wir können zwar jene Vollkommenheiten nicht begreifen, denn das unendliche Weſen läßt ſich von uns, die wir endlich ſind, nicht faſſen; dennoch

können wir sie klarer und deutlicher als alle körperliche Wesen einsehen, weil sie mehr als diese unser Denken erfüllen, einfacher sind und durch keine Schranken verdunkelt werden.

§ 20.

Weil aber nicht Alle sich dessen bewußt sind und weil sie, wie bei der Idee einer künstlichen Maschine, gewöhnlich nicht wissen, woher sie jene Idee haben, und wir inne geworden sind, daß die Idee Gottes, wie wir dieselbe stets gehabt, uns einmal von Gott zugekommen sei, so müssen wir jetzt fragen, woher wir selbst sind, die wir jene Idee der höchsten Vollkommenheiten Gottes in uns haben? Denn es ist aus natürlichen Gründen ganz klar, daß ein Wesen, welches etwas Vollkommeneres als sich selbst erkennt, nicht von sich selbst sein könne. Es würde sich sonst alle die Vollkommenheiten gegeben haben, deren Idee es in sich hat. Es kann mithin sein Dasein nur von einem Wesen haben, das alle jene Vollkommenheiten wirklich in sich hat, d. h. nur von Gott.

§ 21.

Nichts kann die einleuchtende Klarheit dieses Beweises verdunkeln, achten wir nur auf das Wesen der Zeit oder der Dauer der Dinge. Denn es verhält sich mit der Zeit so, daß ihre Theile nicht von einander abhängen und nicht zugleich existiren. Also daraus, daß wir sind, folgt nicht, daß wir auch in der nächst folgenden Zeit sein werden, es müßte denn jenes Wesen, das uns zuerst hervorgebracht hat, uns immer wieder von Neuem hervorbringen, d. h. uns erhalten. Denn wir sehen wohl, daß in uns keine Macht ist, durch die wir uns erhalten, und daß jenes Wesen, das mächtig genug ist, um uns, die wir von ihm verschieden sind, zu erhalten, um so mehr auch sich selbst erhält, oder vielmehr nicht nöthig hat, von einem Anderen erhalten zu werden, daß es also mit einem Worte Gott ist.

§ 22.

Dieſe Art, das Daſein Gottes zu beweiſen, nämlich durch die Idee Gottes, hat den großen Vorzug, daß wir zugleich, ſo weit es die Schwäche unſerer Natur zuläßt, erkennen, was für ein Weſen Gott iſt. Denn im Hinblick auf die uns eingeborene Idee Gottes ſehen wir, daß er ewig, allwiſſend, allmächtig ſei, Quell aller Güte und Wahrheit, Schöpfer aller Dinge, mit einem Worte, daß er Etwas in ſich enthalte, worin wir irgend eine unendliche oder durch keinerlei Unvollkommenheit beſchränkte Vollkommenheit deutlich erblicken können.

§ 23.

Denn es giebt Mancherlei, worin zwar einige Vollkommenheit ſich erkennen läßt, aber auch einige Unvollkommenheit und Beſchränkung. Natürlich können ſolche Beſchaffenheiten nicht auf Gott paſſen. So ſchließt z. B. die körperliche Natur mit der räumlichen Ausdehnung die Theilbarkeit in ſich. Theilbar ſein iſt eine Unvollkommenheit. Alſo iſt gewiß, daß Gott kein Körper iſt. Empfinden iſt freilich eine gewiſſe Vollkommenheit in uns, aber in jeder Empfindung iſt ein Leiden, leiden aber heißt von irgend einem Weſen abhängig ſein, alſo müſſen wir dafürhalten, daß Gott auf keine Weiſe empfinde, ſondern nur denke und wolle, aber auch nicht denke und wolle, wie wir, durch eine Reihe unterſchiedener Thätigkeiten, ſondern ſo, daß er durch einen einzigen, ſtets ſich ſelbſt gleichen, abſolut einfachen Act Alles zugleich denkt, will, bewirkt. Ich ſage Alles, d. h. alle Weſen, denn er will nicht das Böſe, weil das Böſe kein Weſen iſt.

§ 24.

Weil nun Gott von Allem, was iſt oder ſein kann, allein die wahre Urſache ausmacht, ſo iſt klar, daß wir die beſte Methode zu philoſophiren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntniß

Gottes ſelbſt die von ihm geſchaffenen Weſen darzuthun und abzuleiten ſuchen, um auf dieſe Weiſe die vollkommenſte Wiſſenſchaft zu erreichen, nämlich die Erkenntniß der Wirkungen durch die Urſachen. Um dieſe Aufgabe ſicher und ohne Gefahr des Irrthums anzugreifen, müſſen wir vorſichtig und mit aller Sorgfalt ſowohl der Unendlichkeit Gottes als unſerer eigenen Endlichkeit eingedenk ſein.

§ 25.

Wenn uns alſo Gott von ſeinem eigenen Weſen oder von anderen Dingen Etwas offenbart, das unſere natürlichen Geiſteskräfte überſteigt, wie da ſind die Myſterien der Menſchwerdung und Dreieinigkeit, ſo werden wir uns nicht weigern, zu glauben, ſo wenig wir dieſe Dinge klar erkennen. Und überhaupt wird es uns nicht befremden, daß ſowohl in ſeinem eigenen unermeßlichen Weſen als in den von ihm geſchaffenen Dingen Vieles über unſere Faſſungskraft hinausgeht.

§ 26.

Wir wollen uns daher nicht mit Unterſuchungen über das Unendliche ermüden. Da wir endliche Weſen ſind, ſo würde es ungereimt ſein, wollten wir in Betreff des Unendlichen etwas Beſtimmtes ausſagen und ſomit daſſelbe zu begrenzen und zu begreifen ſuchen. Darum werden wir uns auch nicht mit jenen Fragen beunruhigen: ob bei einer gegebenen unendlichen Linie deren mittlerer Theil auch unendlich ſei, oder ob eine unendlich große Zahl gleich oder ungleich ſei, und was dergleichen mehr iſt? Mit ſolchen Dingen plagen ſich nur Leute, die ihren Geiſt für unendlich halten. Wir dagegen werden alle jene Dinge, bei denen ſich in der Betrachtung kein Ende auffinden läßt, nicht als *unendliche*, ſondern als *endloſe* anſehen. So können wir uns keine Ausdehnung ſo groß vorſtellen, daß nicht noch eine größere ſich denken ließe. Darum werden wir erklären, die Größe der denkbaren

Dinge sei endlos. Und weil kein Körper in so viele Theile getheilt werden kann, daß die einzelnen Theile nicht wieder theilbar erscheinen, so werden wir dafürhalten, daß die Quantität ins Endlose theilbar sei. Und weil die Zahl der Sterne sich nie so groß vorstellen läßt, daß nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, daß auch die Zahl der Sterne endlos sei. Und so in den anderen Fällen.

§ 27.

Wir sagen in diesen Fällen lieber endlos als unendlich, einmal, um den Namen „unendlich" Gott allein vorzubehalten, weil wir in ihm allein in jeder Beziehung nicht blos keine Grenzen finden, sondern auch positiv erkennen, daß keine da sind; dann, weil wir bei anderen Dingen nicht ebenso positiv erkennen, daß sie in irgend einer Beziehung keine Grenzen haben, sondern nur negativ bekennen, daß wir die Grenzen, welche sie haben, nicht im Stande sind zu finden.

§ 28.

So werden wir auch in Betreff der natürlichen Dinge niemals die Gründe von der Absicht hernehmen, die Gott oder die Natur sich bei der Entstehung jener Dinge gesetzt hat. Denn wir dürfen uns nicht anmaßen, uns für Theilnehmer an seinen Plänen zu halten. Sondern wir werden ihn selbst als die bewirkende Ursache aller Dinge betrachten und nun zusehen, was nach der natürlichen Einsicht, die er uns gegeben, aus seinen Eigenschaften, von denen er uns einige Kenntniß hat mittheilen wollen, in Beziehung auf seine Wirkungen folgt, die unsern Sinnen erscheinen. Dabei bleiben wir, wie gesagt, eingedenk, daß die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart *).

*) S. oben Vierte Betrachtung, Seite 112 u 113. Anmerkung.

§ 29.

Die erſte Eigenſchaft Gottes, die hier in Betrachtung kommt, beſteht darin, daß er *abſolut wahrhaft* iſt und Geber alles Lichts. Darum iſt es ungereimt, daß er uns täuſchen oder im eigentlichen und poſitiven Sinn die Urſache der Irrthümer ſein ſolle, denen wir, wie die Erfahrung zeigt, unterworfen ſind. Täuſchen *können* mag bei uns Menſchen etwa als ein Zeichen von Geiſt gelten; täuſchen *wollen* iſt ſtets die unzweifelhafte Folge von Bosheit, Furcht oder Schwäche und kann darum nie von Gott gelten.

§ 30.

Hieraus folgt, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott verliehene Erkenntnißvermögen kein Object je erfaſſen könne, das nicht wahr iſt, ſofern es von dem Licht der Erkenntniß beleuchtet, d. h. ſofern es klar und deutlich begriffen wird. Denn Gott würde mit Recht ein Lügengeiſt heißen, wenn er uns ein ein Vermögen gegeben hätte, das von Grund aus verkehrt iſt und den Irrthum für Wahrheit nimmt. So iſt jener gewaltige Zweifel gehoben, der daher kam, daß wir nicht wußten, ob wir nicht von Natur ſo beſchaffen wären, daß wir uns auch in den ſcheinbar klarſten Dingen täuſchten. Ja auch die anderen oben erwähnten Zweifelsgründe werden ſich von hier aus leicht heben laſſen. Denn die mathematiſchen Wahrheiten dürfen uns nicht weiter verdächtig ſein, weil ſie vollkommen durchſichtig ſind. Und wenn wir darauf merken, was in den Sinnen, was im Wachen oder im Traum klar und deutlich iſt, und es von dem Unklaren und Dunkeln unterſcheiden, ſo werden wir leicht in jeder Sache erkennen, was darin als wahr gelten darf. Ich brauche hier nicht weitläufig zu ſein, da ich dieſe Dinge ſchon in den metaphyſiſchen Betrachtungen behandelt habe und ihre genauere Erörterung von dem Verſtändniß des Folgenden abhängt.

§ 31.

Obgleich uns Gott nicht täuscht, so kommt es doch häufig, daß wir irren. Um nun Ursprung und Ursache unserer Irrthümer zu erforschen und zu lernen, wie man sich davor hütet, muß man wohl beachten, daß die Irrthümer nicht sowohl vom Verstande als vom Willen abhängen und nichts Reales sind, zu dessen Hervorbringung die thatsächliche Mitwirkung Gottes erforderlich ist, sondern daß sie in Rücksicht auf Gott nur Negationen*), in Rücksicht auf uns Mängel sind.

§ 32.

Alle Denkweisen nämlich, die wir in uns finden, lassen sich auf zwei Arten zurückführen: die eine ist Vorstellung oder Denkthätigkeit, die andere Strebung oder Willensthätigkeit. Denn Empfinden, Einbilden, reines Denken sind verschiedene Weisen des Vorstellens; wie Begehren, Verabscheuen, Bejahen, Verneinen, Zweifeln verschiedene Weisen des Wollens.

§ 33.

Wenn wir nun Etwas vorstellen, ohne uns dazu irgend wie bejahend oder verneinend zu verhalten, so ist klar, daß wir uns nicht täuschen. Es ist ebenso klar, daß wir uns nicht täuschen, wenn wir nur das, was wir klar und deutlich vorstellen, als positiv oder negativ bejahen oder verneinen, sondern nur dann, wenn wir Etwas, wie es wohl geschieht, nicht richtig vorstellen und dennoch darüber urtheilen.

---

*) „D. h. Etwas, das nicht von Gott ist, das uns Gott nicht gegeben hat." S. französische Uebersetzung von Picot Oeuvres de Des cartes publ. p. Vict. Cousin T. III. p. 83.

§ 34.

Zum Urtheilen gehört zwar der Verstand, weil wir über Etwas, das wir auf keine Weise vorstellen, auch in keiner Weise urtheilen können, aber es gehört dazu auch der Wille, um das Vorgestellte zu bejahen. Es gehört aber nicht dazu, wenigstens nicht zum Urtheilen überhaupt, die vollständige und durchgängige Vorstellung eines Dinges, denn wir können Vielem beistimmen, das wir nur sehr dunkel und unklar erkennen.

§ 35.

Und zwar erstreckt sich die Verstandeserkenntniß nur auf ein kleines, ihr offenes Gebiet und ist in allen Fällen sehr begrenzt. Dagegen kann der Wille in gewissem Sinne unendlich genannt werden, denn es giebt, so viel wir sehen, kein Object irgend eines anderen, sogar des unermeßlichen göttlichen Willens, worauf nicht auch unser Wille sich erstrecken kann. So läßt sich der Wille leicht über das Gebiet der klaren Einsicht hinaus (ins Unklare) ausdehnen, und sobald dies geschieht, ist es nicht mehr zu verwundern, wenn wir irren.

§ 36.

Doch in keinem Falle darf man meinen, Gott sei der Urheber unserer Irrthümer, weil er uns einen nicht allwissenden Verstand gegeben habe. Denn es liegt in der Natur des creatürlichen Verstandes, daß er endlich, und in der Natur des endlichen Verstandes, daß er sich nicht auf Alles erstreckt.

§ 37.

Daß aber der Wille den weitesten Spielraum hat, ist seinem Wesen gemäß, und es ist die höchste Vollkommenheit des Menschen, daß er durch den Willen d. h. frei handelt und somit auf eigene Art Urheber seiner Handlungen ist und um ihretwillen Lob verdient. Denn Automaten lobt man nicht, weil sie alle Bewegungen,

zu denen ſie eingerichtet ſind, genau vollziehen, denn ſie machen dieſe Bewegungen nothwendig ſo und nicht anders; man lobt den Künſtler, der die Automaten ſo genau gemacht hat, denn der Künſtler hat dieſelben nicht nothwendig, ſondern frei ins Werk gerichtet. Und ſo dürfen wir uns, daß wir die Wahrheit ergreifen, wenn wir ſie nämlich ergreifen, fürwahr mehr zurechnen, weil dieſe Erkenntniß eine Willensthat iſt, als wenn ſie ein Act der Nothwendigkeit wäre.

§ 38.

Daß wir aber in Irrthümer verfallen, iſt wohl ein Mangel in unſerem Handeln oder im Gebrauch der Freiheit, aber nicht in unſerem Weſen, denn dieſes Weſen bleibt ſich gleich, ob wir richtig oder unrichtig urtheilen. Auch wenn Gott unſerem Verſtande einen ſo durchdringenden Blick hätte geben können, daß wir niemals irrten, ſo haben wir doch kein Recht, dies von Gott zu fordern. Wenn unter Menſchen Einer die Macht hat, ein Uebel zu verhindern, und es nicht thut, ſo ſagen wir, er ſei die Urſache jenes Uebels. Aber ſo dürfen wir nicht von Gott meinen, daß er deßhalb die Urſache unſerer Irrthümer ſei, weil er es hätte machen können, daß wir niemals irren. Denn die Macht, welche die Menſchen im Verhältniß zu einander haben, iſt darauf angewieſen, daß man ſie braucht, um ſich gegenſeitig vor Uebeln zu bewahren. Dagegen die Macht Gottes gegen alle übrige Weſen iſt vollkommen unbedingt und frei. Darum ſind wir ihm für das Gute, das er uns geſchenkt, zwar allen Dank ſchuldig, aber haben kein Recht, darüber zu klagen, daß er uns nicht Alles geſchenkt habe, was er nach unſerer Anſicht uns hätte ſchenken können.

§ 39.

Daß aber unſer Wille frei und wir im Stande ſind, vielen Dingen nach Belieben beizuſtimmen oder nicht beizuſtimmen, iſt

ſo offenbar, daß wir dieſe Einſicht unter die erſten und allgemeinſten uns angeborenen Begriffe rechnen müſſen. Auch hat ſich dieſe Freiheit ſchon kurz vorher gezeigt, als wir in unſerem gefliſſentlichen Zweifel an Allem bis zu der Annahme gingen, ein allmächtiger Urheber unſerer Entſtehung ſuche uns auf alle erdenkbare Weiſe zu täuſchen: da erfuhren wir doch in uns jene Freiheit, kraft deren wir uns enthalten können, das nicht ganz Sichere und Ausgemachte zu glauben. Und Nichts in der Welt kann unmittelbar gewiſſer und deutlicher ſein, als was in jenem Augenblick des Zweifels zweifellos ſchien.

§ 40.

Aber wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daſeins zugleich begriffen, die Macht Gottes ſei ſo unermeßlich, daß wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten Etwas zu thun, das nicht vorher von Gott ſo geordnet war. Und ſo können wir uns leicht in große Schwierigkeiten verwickeln, wenn wir dieſe göttliche Vorherbeſtimmung mit unſerer Willensfreiheit zu vereinigen und beide zuſammen zu begreifen ſuchen.

§ 41.

Doch werden wir uns von dieſen Schwierigkeiten befreien, wenn wir bedenken, daß unſer Geiſt endlich, Gottes Macht aber, kraft deren er alles Wirkliche und Mögliche nicht blos von Ewigkeit vorher gewußt, ſondern auch gewollt und vorherbeſtimmt hat, unendlich ſei; daß wir mithin dieſe Macht zwar ſoweit erfaſſen, daß wir klar und deutlich erkennen, ſie ſei in Gott, aber nicht ſoweit begreifen, um einzuſehen, wie ſie die freien Handlungen der Menſchen unbeſtimmt läßt. Aber der Freiheit und Willkür in uns ſind wir uns ſo ſehr bewußt, daß wir Nichts einleuchender und vollkommener begreifen. Es würde ja ungereimt ſein, wollten wir, weil wir Eines nicht begreifen, das uns nach unſerer Natur offen-

bar unbegreiflich ſein muß, deßhalb an einem Anderen zweifeln, das wir innerlichſt begreifen und in uns ſelbſt erfahren.

§ 42.

Wenn aber, wie wir begriffen haben, unſere Irrthümer alle vom Willen abhängen, ſo kann es befremdlich ſcheinen, daß wir jemals irren, weil doch Niemand irren will. Aber ein Anderes iſt irren wollen, ein Anderes, ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen wollen, in denen ſich Irrthum findet. Und wenn auch in Wahrheit Keiner ausdrücklich irren will, ſo iſt doch kaum Einer, der nicht oft ſolchen Vorſtellungen beiſtimmen will, in denen wider ſein Wiſſen Irrthum enthalten iſt. Ja ſogar die Begierde nach Wahrheit erzeugt ſehr häufig den Irrthum, weil die Leute ohne recht zu wiſſen, wie man die Wahrheit zu ſuchen habe, über Dinge urtheilen, die ſie nicht erkennen.

§ 43.

Gewiß werden wir aber niemals Irrthum für Wahrheit gelten laſſen, wenn wir nur ſolchen Dingen beiſtimmen, die wir klar und deutlich erkennen. Ich ſage gewiß, weil das Erkenntnißvermögen, das uns der wahrhaftige Gott gegeben hat, ſich nicht auf den Irrthum hinrichten kann, und ebenſowenig das Vermögen der Beiſtimmung, wenn es ſich blos auf das erſtreckt, was wir deutlich erkennen. Und ſelbſt wenn dies durch keinen Grund bewieſen würde, ſo iſt es doch allen Gemüthern von Natur ſo eingeprägt, daß wir unwillkürlich den Vorſtellungen beiſtimmen, die wir klar erkennen, und auf keine Weiſe an ihrer Wahrheit zweifeln.

§ 44.

Ebenſo iſt es gewiß, daß, wenn wir irgend einem Grunde, den wir nicht erkennen, beiſtimmen, wir entweder irren oder nur durch Zufall die Wahrheit treffen, und ſomit nicht wiſſen, daß

wir recht haben. Indeſſen geſchieht es in der That ſelten, daß wir den Objecten mit dem Bewußtſein der Nichterkenntniß beiſtimmen, denn die natürliche Vernunft heißt uns nur über erkannte Dinge urtheilen. Darin aber irren wir am häufigſten, daß wir in vielen Dingen meinen, wir hätten ſie längſt erkannt, ſie dem Gedächtniß überlaſſen und nun bejahen, als ob ſie vollkommen erkannt wären, während wir ſie in Wahrheit doch niemals erkannt haben.

§ 45.

Ja ſehr viele Menſchen begreifen in ihrem ganzen Leben Nichts ſo richtig, um ſicher darüber zu urtheilen. Denn zu einer Einſicht, auf die ein ſicheres und unbedenkliches Urtheil ſich gründen kann, gehört nicht blos, daß ſie klar, ſondern auch, daß ſie deutlich iſt. Klar nenne ich die Vorſtellung, welche dem aufmerkſamen Geiſt gegenwärtig und offen iſt, ſo wie wir ſagen, wir ſehen klar, wenn das Object dem anſchauenden Auge gegenwärtig und der Geſichtseindruck ſtark und beſtimmt genug iſt. Deutlich aber nenne ich die Vorſtellung, welche klar und zugleich von allem Anderen ſo geſchieden und abgeſchnitten iſt, daß ſie nur Klares in ſich enthält.

§ 46.

Wenn z. B. Jemand irgend einen heftigen Schmerz empfindet, ſo iſt dieſe Vorſtellung des Schmerzes in ihm zwar ganz klar, aber nicht immer deutlich, denn gewöhnlich verwirren die Menſchen jene Vorſtellung mit ihrem dunkeln Urtheile von dem Object, das ihrer Meinung nach an der ſchmerzhaften Stelle der Empfindung des Schmerzes, den ſie allein klar vorſtellen, ähnlich iſt. Und ſo kann eine Vorſtellung klar ſein, die nicht deutlich iſt, aber keine Vorſtellung deutlich, ohne zugleich klar zu ſein.

§ 47.

Nun ist in der Kindheit der Geist so sehr in den Körper versenkt, daß er zwar Mancherlei klar, doch nie etwas deutlich vorgestellt hat, und da er in jener Zeit dennoch über Vieles geurtheilt, so stammen von hier die vielen Vorurtheile, welche die meisten Menschen auch später nie ablegen. Um uns von diesen Vorurtheilen losmachen zu können, will ich hier insgesammt alle die einfachen Begriffe aufzählen, aus denen unsere Gedanken bestehen, und ich will unterscheiden, was in einem jeden dieser Begriffe klar und was dunkel oder so beschaffen ist, daß wir darin irren können.

§ 48.

Was auch nur unter unsere Vorstellung fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder Beschaffenheiten der Dinge oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben.

Von den Begriffen, die sich auf Dinge beziehen, sind die allgemeinsten Substanz, Dauer, Ordnung, Zahl und andere der Art, die sich auf alle Gattungen der Dinge erstrecken. Doch erkenne ich nicht mehr als zwei oberste Gattungen der Dinge: die eine der intellectuellen Dinge oder Gedankenwesen d. h. Alles, was zum Geist oder zur denkenden Substanz gehört, die andere der materiellen Dinge oder Alles, was zur ausgedehnten Substanz d. h. zum Körper gehört.

Vorstellung, Wille und alle Arten sowohl des Vorstellens als des Wollens gehören zur denkenden Substanz; zur ausgedehnten dagegen Größe oder die Ausdehnung selbst in Länge, Breite und Tiefe, Figur, Bewegung, auch Lage und Theilbarkeit der Theile und Anderes dergleichen.

Aber wir erfahren in uns noch manches Andere, das sich weder blos auf den Geist noch blos auf den Körper beziehen läßt, und das, wie unten an seinem Ort gezeigt werden wird, von der engen und innigen Vereinigung des Geistes mit dem Körper herrührt, nämlich die Triebe des Hungers, des Durstes u. s. f. Und ebenso die Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften, die nicht blos im Denken bestehen, wie die Bewegung zum Zorn, zur Heiterkeit, Trauer, Liebe u. s. f. Und zuletzt alle Empfindungen z. B. Schmerz, Kitzel, Licht, Farbe, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme, Härte und die anderen fühlbaren Beschaffenheiten.

§ 49.

Dieses Alles betrachten wir gleichsam als Dinge oder als Beschaffenheiten oder Modi der Dinge. Wenn wir aber anerkennen, daß unmöglich aus Nichts Etwas werden könne, so wird dieser Satz: „aus Nichts wird Nichts" nicht als ein existirendes Ding, auch nicht als Modus eines Dinges angesehen, sondern als eine ewige Wahrheit, die unserem Geiste inwohnt und Gemeinbegriff oder Axiom heißt. Von dieser Art sind die Sätze: „unmöglich kann dasselbe zugleich sein und nicht sein", „was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden", „der Denkende muß, während er denkt, existiren", und unzählige andere, die zwar nicht leicht alle aufzuzählen sind, doch nothwendig gewußt werden, sobald der Anlaß kommt, ihrer zu gedenken, und wir durch keine Vorurtheile verblendet werden.

§ 50.

Was nun diese Gemeinbegriffe anlangt, so ist kein Zweifel, daß sie klar und deutlich zu erkennen sind, denn sonst würden sie nicht Gemeinbegriffe heißen. Wie denn auch einige darunter nicht gleichmäßig bei Allen jenen Namen verdienen, weil sie nicht gleichmäßig von Allen erkannt werden. Nicht deßhalb, glaube ich, weil

das Erkenntnißvermögen bei dem Einen weiter reicht als bei dem Andern, sondern weil jene Grundbegriffe den vorgefaßten Meinungen gewisser Leute widerstreiten, die sie deßhalb nicht leicht fassen können, auch wenn manche Andere, die jene Vorurtheile nicht haben, diese Wahrheiten auf das Klarste einsehen.

§ 51.

Was aber jene Objecte betrifft, die wir als Dinge oder deren Modi ansehen, so ist es der Mühe werth, sie einzeln jedes für sich zu betrachten.

Unter Substanz können wir nur ein Wesen verstehen, welches so existirt, daß es zu seiner Existenz keines anderen Wesens bedarf. Und zwar kann unter der Substanz, die in keiner Weise eines anderen Wesens bedarf, nur eine einzige verstanden werden, nämlich Gott. Alle andere dagegen können begreiflicherweise nur unter der Mitwirkung Gottes existiren. Und so paßt der Name Substanz nicht „univoce", wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene andere Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, die von Gott und den Creaturen gemeinschaftlich gelten könnte*).

---

*) Der obige Paragraph ist für die Fortbildung der Lehre Descartes' bedeutsam. Aus dem Begriff der Substanz wird die Einheit derselben abgeleitet. Mit dieser Einsicht geht Descartes geraden Weges auf Spinoza zu. Aus der Einheit der Substanz folgt, daß die vielen Dingen nicht eigentlich substantiell, also nicht selbstständig, sondern in ihrem Dasein von der Mitwirkung Gottes abhängig sind. Diese Erklärung eröffnet schon den Occasionalismus. Es wird also gefolgert werden müssen, daß das menschliche Leben nur möglich sei unter der Mitwirkung Gottes (Geulinx), und eben dasselbe muß vom menschlichen Erkennen gelten (Malebranche).

Der Uebers.

§ 52.

Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter diesen gemeinschaftlichen Begriff fassen, daß sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz blos Gottes Mitwirkung bedürfen.

Indessen läßt sich aus der bloßen Existenz die Substanz zunächst nicht wahrnehmen, denn die bloße Existenz an sich macht sich uns nicht wahrnehmbar, sondern wir anerkennen die Substanz leicht aus einem ihrer Attribute jenem Satze gemäß: daß Attribute oder Eigenschaften oder Beschaffenheiten unmöglich gleich Nichts sind. Daraus nämlich, daß wir erkennen, es sei irgend ein Attribut vorhanden, schließen wir leicht, daß auch ein existirendes Wesen oder eine Substanz, der jenes Attribut zukomme, dasein müsse.

§ 53.

Und zwar wird aus jedem beliebigen Attribute die Substanz erkannt. Doch giebt es bei jeder Substanz eine hauptsächliche Eigenschaft, die deren Natur und Wesen ausmacht, und auf die sich alle übrigen zurückführen lassen. So macht die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe das Wesen der körperlichen Substanz aus, und das Denken das der denkenden. Denn Alles, was sonst noch dem Körper zugeschrieben werden kann, setzt die Ausdehnung voraus und ist nur eine Art und Weise der Ausdehnung, und ebenso sind alle Vorgänge in unserm Geist nur verschiedene Weisen des Denkens. So läßt sich z. B. Figur nur in einem ausgedehnten Wesen, Bewegung nur im Raum, Einbildung, Empfindung, Wille nur in einem denkenden Wesen begreifen. Dagegen läßt sich die Ausdehnung ohne Figur und Bewegung, das Denken ohne Einbildung oder Empfindung begreifen, und so in anderen Fällen, wie es Jedem bei einiger Ueberlegung einleuchtet.

§ 54.

So können wir leicht zwei klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben: die einer geschaffenen Substanz, welche denkt, und die einer körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterscheiden. Wie wir denn auch eine klare und deutliche Idee haben können von einer ungeschaffenen und unabhängigen Substanz, welche denkt, d. i. von Gott, wenn wir nur nicht dabei voraussetzen, daß diese Idee Alles, das in Gott ist, vollkommen ausdrücken solle, und wir auch selbst in dieser Idee nichts willkürlich annehmen, sondern nur darauf achten, was sie in Wahrheit in sich enthält, und was, wie wir klar erkennen, zur Natur des vollkommensten Wesens gehört.

§ 55.

Dauer, Ordnung, Zahl werden von uns ganz deutlich erkannt werden, wenn wir ihnen keinen Substanzbegriff andichten, sondern dafür halten: die Dauer irgend eines Dinges sei blos ein Modus, unter welchem wir das Ding begreifen, sofern es zu sein beharrt, und ebenso seien Ordnung und Zahl nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blos Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten.

§ 56.

Und zwar begreifen wir hier unter Modi ganz dasselbe als sonst unter Attributen oder Beschaffenheiten.

Erwägen wir, daß sie die Substanz afficiren und verändern, so nennen wir sie Modi; erwägen wir, daß die veränderliche Substanz als eine so oder anders beschaffene bezeichnet werden kann, so nennen wir jene Modi Beschaffenheiten (Qualitäten); sehen wir endlich im Allgemeinen, daß nur solche Beschaffenheiten der Substanz inwohnen, so nennen wir sie Attribute.

Darum ſagen wir, daß es in Gott nicht eigentlich Modi oder Beſchaffenheiten, ſondern nur Attribute giebt, denn es läßt ſich in Gott keine Veränderung denken. Und ebenſo muß in den geſchaffenen Dingen das, was darin ſich immer gleich bleibt, wie in einem exiſtirenden und dauernden Dinge die Exiſtenz und Dauer, nicht Beſchaffenheit oder Modus, ſondern Attribut heißen*).

§ 57.

Die Einen ſind in den Dingen ſelbſt, deren Attribute oder Modi ſie heißen, die Anderen nur in unſerem Denken. So iſt die Zeit, wenn wir ſie von der Dauer im Allgemeinen genommen unterſcheiden und ſagen, ſie ſei die Zahl der Bewegung, blos ein Modus des Denkens. Denn die Dauer der Dinge iſt offenbar in der Bewegung dieſelbe als in der Ruhe, wie daraus erhellt, daß, wenn ſich zwei Körper eine Stunde lang bewegen, der eine langſam, der andere ſchnell, wir bei dem einen ebenſo viel Zeit als bei dem anderen, obgleich bei dem letzteren weit mehr Bewegung zählen. Um aber die Dauer der Dinge zu meſſen, ſo vergleichen wir ſie mit der Dauer jener größten und gleichförmigſten Bewegungen, wodurch Jahr und Tag entſtehen, und dieſe ſo gemeſſene Dauer nennen wir Zeit. Alſo iſt die Zeit außer der Dauer im Allgemeinen genommen nichts weiter als eine Denkweiſe.

---

*) Alſo unterſcheiden ſich die Begriffe Attribut, Accidens, Modus, Qualität in folgender Weiſe. Die Subſtanz oder das Ding iſt beſtimmt durch ſeine Beſchaffenheiten. Dieſe Beſchaffenheiten ſind entweder nothwendige oder zufällige. Die nothwendigen ſind unveränderlich bleibend, die zufälligen dagegen veränderlich wechſelnd. Jene heißen Attribute, dieſe Qualitäten. Die Qualitäten als zufällige heißen Accidenzen, als wechſelnde heißen ſie Modi. Der Ueberſ.

§ 58.

Ebenso ist die Zahl, abgesehen von den einzelnen erschaffenen Dingen, im Abstracten und Allgemeinen betrachtet, nur eine Denkweise, wie überhaupt alle sogenannte Universalien.

§ 59.

Diese Universalien kommen nur daher, daß wir ein und dieselbe Idee brauchen, um alle unter einander ähnliche Einzeldinge vorzustellen. Wie wir auch ein und dasselbe Wort allen durch jene Idee vorgestellten Dingen beilegen, und dieses Wort ist das Allgemeine.

Wenn wir z. B. zwei Steine sehen und nicht auf deren eigenthümliche Natur, sondern nur darauf achten, daß es zwei sind, so bilden wir die Idee der sogenannten Zweizahl, und wenn wir nachher zwei Vögel oder zwei Bäume sehen und ebenfalls nicht ihre eigenthümlichen Beschaffenheiten, sondern nur, daß sie zwei sind, beachten, so wiederholen wir dieselbe Idee als vorher. Diese Idee ist mithin allgemein, wie wir denn auch diese Zahl mit demselben allgemeinen Worte als „Zwei" bezeichnen. Ebenso, wenn wir eine von drei Linien eingeschlossene Figur betrachten, so bilden wir uns deren Idee und nennen sie die Idee eines Dreiecks und dann brauchen wir sie, um uns alle mögliche, von drei Linien begrenzte Figuren vorzustellen. Bemerken wir nun weiter, daß von den Dreiecken die einen einen rechten Winkel haben, die anderen nicht haben, so bilden wir die allgemeine Idee eines rechtwinkligen Dreiecks, die in Rücksicht auf jene erste allgemeine Idee Art (Spezies) genannt wird. Und diese rechtwinklige Beschaffenheit des Dreiecks ist die Gattungsdifferenz, wodurch alle rechtwinklige Dreiecke von allen anderen unterschieden werden. Und daß in diesen Dreiecken das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den summirten Quadraten der Katheten, das ist eine Eigenthüm-

lichkeit, die allen rechtwinkligen Dreiecken und blos ihnen zukömmt. Endlich wenn wir den Fall haben, daß einige dieser so beschaffenen Dreiecke sich bewegen, andere ruhen, so wird dies eine allgemeine zufällige Beschaffenheit sein (accidens universale).

Und so werden gewöhnlich diese fünf Universalien aufgezählt: Gattung, Art, Artunterschied, Eigenthümlichkeit und zufällige Beschaffenheit (genus, species, differentia, proprium, accidens).

§ 60.

Die Zahl aber in den Dingen selbst entsteht durch deren Unterscheidung. Diese Unterscheidung ist dreifach: real, modal, rational. Real ist sie im eigentlichen Sinn nur zwischen zwei oder mehreren Substanzen. Daß diese thatsächlich von einander verschieden sind, erkennen wir daraus allein, daß die eine ohne die andere sich klar und deutlich erkennen läßt. Indem wir Gottes Dasein anerkennen, sind wir gewiß, daß er in's Werk setzen könne Alles, was wir deutlich einsehen. So sind wir z. B. bloß deßhalb, weil wir die Idee einer ausgedehnten oder körperlichen Substanz haben, so wenig wir schon wissen, ob eine solche Substanz in Wahrheit existirt, dennoch gewiß, daß sie existiren kann, und wenn sie existirt, daß jeder Theil derselben, den wir in Gedanken abgrenzen, von allen übrigen Theilen der Substanz zugleich unterschieden sei. Und daraus allein, daß ein Jeder sich als denkendes Wesen begreift, und daß er in Gedanken jedes andere Wesen, denkendes wie ausgedehntes, von sich ausschließen kann, folgt ebenfalls sicher, daß jeder Einzelne, so betrachtet, von jeder andern denkenden und von jeder körperlichen Substanz wirklich verschieden ist.

Und selbst bei der Annahme, Gott habe mit dem denkenden Wesen ein körperliches so eng als möglich verbunden und aus beiden gleichsam eines zusammengefügt, bleiben die beiden Sub-

ſtanzen dennoch realiter verſchieden. Denn wie eng ſie Gott auch vereinigt hat, ſo konnte er doch nicht ſelbſt die Macht von ſich abthun, die er vorher hatte, um jene Subſtanzen zu trennen oder die eine ohne die andere zu erhalten. Und was Gott von einander trennen oder abgeſondert erhalten kann, das iſt in Wirklichkeit unterſchieden *).

§ 61.

Die modale Unterſcheidung iſt eine zweifache: die eine zwiſchen dem eigentlich ſogenannten Modus und der Subſtanz, deren Modus er iſt, die andre zwiſchen zwei Modi eben derſelben Subſtanz. Der erſte Unterſchied erhellt daraus, daß wir zwar die Subſtanz ohne den von ihr verſchiedenen Modus klar begreifen können, aber nicht umgekehrt dieſen Modus ohne die Subſtanz. Wie Figur und Bewegung ſich modaliter von der körperlichen Subſtanz unterſcheiden, ſo auch Bejahung und Erinnerung vom Geiſt. Der zweite Unterſchied erhellt daraus, daß wir wohl einen Modus ohne den andern und umgekehrt zu erkennen vermögen, aber keinen ohne die Subſtanz ſelbſt, der ſie inwohnen. Z. B. wenn ein Stein ſich bewegt und viereckig iſt, ſo kann ich wohl ſeine viereckige Figur ohne Bewegung und umgekehrt ſeine Bewegung ohne die viereckige Figur begreifen, aber weder die Bewegung noch dieſe Figur ohne die Subſtanz des Steines.

Der Unterſchied aber zwiſchen dem Modus einer Subſtanz und einer anderen Subſtanz oder dem Modus einer anderen Subſtanz, wie z. B. die Bewegung eines Körpers ſich von einem andern Körper oder vom Geiſt unterſcheidet, und wie die Bewegung vom Zweifel: dieſer Unterſchied muß eher real als modal heißen,

*) Hier iſt mit den bündigſten Worten die Grundlehre des Occaſionalismus ausgeſprochen. Der Ueberſ.

weil jene Modi ſich nicht klar erkennen laſſen ohne die real verſchiedenen Subſtanzen, deren Modi ſie ſind.

§ 62.

Die rationale Unterſcheidung endlich beſteht zwiſchen der Subſtanz und einem ihrer Attribute, ohne welches ſie ſelbſt nicht begriffen werden kann, oder zwiſchen zwei ſolchen Attributen einer und derſelben Subſtanz. Und daraus zeigt ſich, daß wir die klare und deutliche Idee einer Subſtanz nicht bilden können, wenn wir das Attribut von ihr ausſchließen, und ebenſo wenig die Idee eines ihrer Attribute klar zu erkennen vermögen, wenn wir es von einem andern Attribute abſondern.

Wenn z. B. eine Subſtanz aufhörte zu dauern, ſo hörte ſie auch auf zu ſein. Alſo war ſie nur durch unſer Denken von ihrer Dauer unterſchieden. Und alle Denkweiſen, die wir als Attribute der Dinge anſehen, ſind nur durch unſer Denken ſowohl von den Dingen, denen ſie zukommen, als auch in einem und demſelben Dinge von einander verſchieden *).

Ich erinnere mich, dieſe Art der Unterſcheidung mit der modalen einmal vermengt zu haben, nämlich am Ende meiner Erwiederung auf die erſten Einwürfe gegen die Betrachtungen über die Grundlegung der Philoſophie; indeſſen hatte ich an jener Stelle keinen Anlaß, genauer hierüber zu handeln, und für meine damaligen Zwecke reichte es hin, jene beiden Arten von der realen zu unterſcheiden.

---

*) Die franzöſiſche Ueberſetzung bringt dieſe Stelle ſo: „Und überhaupt alle Attribute, vermöge deren wir von einer und derſelben Sache verſchiedene Vorſtellungen haben, wie z. B. die Ausdehnung des Körpers und deren Theilbarkeit, unterſcheiden ſich vom Körper, den wir zum Object nehmen, und von einander nur dadurch, daß wir bisweilen unklar an die eine Eigenſchaft ohne die andere denken.“ Der Ueberſ.

§ 63.

Denken und Ausdehnung lassen sich betrachten als die Wesenseigenthümlichkeiten der erkennenden und körperlichen Substanz, und sie müssen ganz so, wie die denkende und ausgedehnte Substanz selbst, d. h. wie Geist und Körper, begriffen werden. So werden sie auf das Klarste und Deutlichste erkannt. Ja, wir erkennen sogar die ausgedehnte oder auch die denkende Substanz leichter als die bloße Substanz, abgesehen von ihrer denkenden oder ausgedehnten Beschaffenheit, denn es hat einige Schwierigkeit, den Begriff der Substanz von den Begriffen des Denkens und der Ausdehnung zu abstrahiren. Diese nämlich sind von der Substanz selbst nur durch unser Denken unterschieden. Und der Begriff wird dadurch nicht deutlicher, daß wir weniger in ihm zusammenfassen, sondern nur dadurch, daß wir das in ihm Zusammengefaßte von allem Anderen genau unterscheiden.

§ 64.

Denken und Ausdehnung kann man auch als Modi der Substanz gelten lassen, sofern nämlich ein und derselbe Geist mehrere verschiedene Gedanken haben kann, und ein und derselbe Körper bei gleicher Masse sich auf verschiedene Weise ausdehnen läßt, jetzt mehr nach der Länge und weniger nach Breite und Tiefe und bald nachher in der entgegengesetzten Weise mehr nach der Breite und weniger nach der Länge. Dann werden sie von der Substanz modaliter unterschieden und eben so klar und deutlich als jene selbst erkannt, nur daß sie nicht als Substanzen oder besonders für sich existirende Dinge, sondern nur als Modi der Dinge angesehen werden.

Denn dadurch, daß wir sie in den Substanzen, deren Modi sie sind, betrachten, unterscheiden wir sie von den Substanzen und erkennen sie so, wie sie in Wahrheit sind. Wollten wir sie da-

gegen ohne die Subſtanzen, denen ſie inwohnen, betrachten, ſo würden wir ſie als für ſich exiſtirende Weſen anſehen und auf dieſe Weiſe die Begriffe Modus und Subſtanz verwirren.

§ 65.

Auf dieſelbe Weiſe werden wir die verſchiedenen Modi des Denkens, wie Einſicht, Einbildung, Erinnerung, Begehrung u. ſ. f. und ebenſo die verſchiedenen Modi der Ausdehnung oder die zur Ausdehnung gehören, wie alle Figuren, Lage und Bewegung der Theile am beſten erkennen, wenn wir ſie nur als Modi der Dinge, denen ſie inwohnen, betrachten, und was die Bewegung betrifft, wenn wir ſie blos als Ortsveränderung nehmen und keine Unterſuchung über die Kraft, die ſie hervorbringt, anſtellen. Doch werde ich an ſeinem Orte ſuchen, dieſen Begriff der Kraft zu entwickeln.

§ 66.

Es ſind noch übrig die Empfindungen, Gemüthsbewegungen und Triebe, die zwar ebenfalls ſich klar erkennen laſſen, wenn man ſich nur ſorgfältig hütet, mehr davon auszuſagen, als genau genommen in unſerer Vorſtellung liegt und deſſen wir uns innerlich bewußt ſind. Aber es iſt ſehr ſchwierig, dies zu beobachten, wenigſtens in Betreff der Empfindungen. Denn wir Alle haben von Kindheit an gemeint, Alles, was wir empfunden, ſeien gewiſſe außer unſerm Geiſt exiſtirende und unſren Empfindungen, d. h. den Vorſtellungen, die wir davon haben, ganz ähnliche Dinge. Sahen wir z. B. Farbe, ſo meinten wir, ein außer uns befindliches und jener in uns empfundenen Idee der Farbe ähnliches Ding zu ſehen. Und aus Gewohnheit, ſo zu urtheilen, meinten wir, die Sache ſo klar und deutlich zu ſehen, daß wir ſie für gewiß und unzweifelhaft hielten.

§ 67.

Daſſelbe gilt ganz und gar auch von allen andern Empfindungen, ſogar von Kitzel und Schmerz. Denn wenn man auch nicht meint, daß dieſe außer uns ſind, ſo pflegt man ſie doch nicht als blos im Geiſt oder in unſerer Vorſtellung, ſondern als in der Hand oder im Fuß oder ſonſt wo in unſerem Körper vorhanden zu betrachten. Wenn wir z. B. einen Schmerz gleichſam im Fuße fühlen, ſo ſcheint es, dieſer Schmerz ſei etwas außer unſerem Geiſt im Fuß Exiſtirendes. Wenn wir das Licht gleichſam in der Sonne ſehen, ſo ſcheint es, dieſes Licht exiſtire außer uns in der Sonne. Der Schein hat in beiden Fällen die gleiche Gewißheit. Aber Beides ſind kindiſche Vorurtheile, wie ſich ſpäter deutlich zeigen wird.

§ 68.

Um aber hier das Klare vom Dunkeln zu unterſcheiden, müſſen wir ſehr ſorgfältig beachten, daß Schmerz und Farbe und Anderes der Art klar und deutlich erkannt werden, wenn ſie nur als Empfindungen oder Gedanken gelten. Wenn man aber meint, ſie ſeien gewiſſe außer unſerem Geiſt befindliche Dinge, ſo läßt ſich in keiner Weiſe erkennen, was es für Dinge ſind. Sondern, wenn Einer ſagt, er ſehe in einem Körper Farbe oder fühle in einem Gliede Schmerz, ſo heißt das ebenſo viel, als wenn er ſagte, er ſehe oder fühle dort Etwas, wovon er ganz und gar nicht wiſſe, was es ſei, d. h. er wiſſe nicht, was er ſehe oder fühle. Verhält er ſich weniger kritiſch, ſo wird er zwar leicht glauben, daß er das Ding einigermaßen kenne; er ſetzt nemlich voraus, es ſei jener Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die er in ſich erfährt, ähnlich; unterſucht er aber, was für ein Ding jene Empfindung der Farbe oder des Schmerzes, die gleichſam in dem farbigen Körper oder in dem ſchmerzhaften Theile

existirt, eigentlich vorstelle, so wird er gleich merken, daß er es nicht weiß.

§ 69.

Zumal wenn er bedenkt, wie ganz anders er bei dem angeschauten Körper Größe oder Figur oder Bewegung (wenigstens die örtliche, denn die Philosophen haben auch andere von der örtlichen verschiedene Bewegungen erfunden und die Natur der Bewegung dadurch weniger begreiflich gemacht) oder Lage oder Dauer oder Zahl und ähnliche Beschaffenheiten des Körpers, die sich deutlich vorstellen lassen, erkennt, als Farbe oder Schmerz oder Geruch oder Geschmack, oder was sonst noch zu den Empfindungen gehört. Zwar sind wir beim Anblick eines Körpers seiner Existenz ebenso gewiß, weil er gestaltet als weil er gefärbt erscheint, aber wir erkennen weit einleuchtender, was es heißt, gestaltet sein, als gefärbt sein.

§ 70.

Mithin erhellt: wenn wir sagen, wir nehmen in den Objecten Farben wahr, so ist es in der Sache ganz dasselbe, als wenn wir sagten, wir nehmen in den Objecten Etwas wahr, von dem wir gar nicht wissen, was es ist, von dem aber in uns selbst eine gewisse sehr offenbare und deutliche Empfindung herrührt, die wir Farbenempfindung nennen. Aber in der Urtheilsweise ist ein sehr großer Unterschied. Denn so lange wir nur urtheilen, es sei in den Objecten (d. h: in den Dingen, was es nun auch immer für Dinge sind, von denen uns die Empfindungen zukommen) Etwas, das wir nicht kennen, so irren wir so wenig, daß wir uns vielmehr in diesem Punkte vor dem Irrthum bewahren; denn in dem Bewußtsein, etwas nicht zu wissen, sind wir weniger leicht geneigt, in's Blaue darüber zu urtheilen. Setzen wir aber den Fall: wir meinen in den Objecten Farben wahrzunehmen, ohne

doch zu wiſſen, was denn eigentlich das iſt, was man Farbe nennt, und ohne daß wir eine Aehnlichkeit zu erkennen vermögen zwiſchen der Farbe, die im Object ſein ſoll, und jener, die in unſerer Empfindung iſt; wir ſind uns aber dieſer unſrer Unwiſſenheit nicht bewußt; wiſſen jedoch, daß vieles Andre in den Körpern, wie Größe, Figur, Zahl ganz ſo, wie es in den Objecten iſt oder ſein kann, von uns empfunden oder erkannt wird: in dieſem Falle gerathen wir in den Irrthum, zu urtheilen, es ſei, was wir in den Objecten Farbe nennen, etwas der Farbe, die wir empfinden, ganz Aehnliches, und auf dieſe Weiſe zu meinen, wir erkennen klar, was wir gar nicht erkennen.

§ 71.

Hier dürfen wir den erſten und hauptſächlichſten Grund aller unſerer Irrthümer entdecken. In der Kindheit nämlich haftete unſer Geiſt ſo eng an dem Körper, daß er nur für ſolche Gedanken Raum hatte, durch welche er die körperlichen Affectionen empfand. Und dieſe Gedanken bezog er nicht auf etwas außer ihm Befindliches, ſondern er empfand nur Schmerz, ſobald dem Körper etwas Unangenehmes zuſtieß, und im entgegengeſetzten Falle Luſt, und wenn der Körper weder ſehr angenehm noch ſehr unangenehm afficirt wurde, hatte er nach den verſchiedenen Theilen, wo, und nach den verſchiedenen Arten, wie die Affection ſtattfand, auch verſchiedene Empfindungen, nämlich die ſogenannten Empfindungen des Geſchmacks und Geruchs, des Schalls, der Wärme und Kälte, des Lichts, der Farben u. ſ. f., die nichts außer dem Denken Befindliches vorſtellen.

Zugleich hatte er auch die Wahrnehmung von Größen, Figuren, Bewegungen u. ſ. f., die ſich ihm nicht als Empfindungen darſtellten, ſondern als Dinge oder Modi von Dingen, die außer dem Denken exiſtiren oder wenigſtens exiſtiren können, obwohl er dieſen Unterſchied noch nicht bemerkte.

Und wenn dann die Maſchine des Körpers, die von der Natur ſo eingerichtet iſt, daß ſie ſich aus eigenem Vermögen auf verſchiedene Weiſe bewegen kann, ſich von ungefähr hierhin oder dahin wendetete und durch Zufall etwas Angenehmes erreichte oder etwas Unangenehmes vermied, ſo begann der an dem Körper haftende Geiſt zu merken, es ſei außer ihm, was er auf jene Weiſe erreichte oder vermied, und nun ſchrieb er dieſen Objecten nicht bloß Größe, Figur, Bewegung u. ſ. f. zu, die er als Dinge oder Modi der Dinge anſah, ſondern auch Geſchmack, Geruch u. ſ. f., ſeine eigenen Empfindungen, die er als Wirkungen jener Objecte betrachtete. Und da er Alles nur auf den Nutzen des Körpers bezog, in den er verſenkt war, ſo meinte er, je mehr oder weniger er von einem Object afficirt würde, um ſo mehr oder weniger Realität ſei in dem afficirenden Objecte enthalten. Daher war nach ſeiner Meinung weit mehr Subſtanz oder Körperlichkeit in Steinen oder Metallen, als in Waſſer oder Luft, weil er in jenen mehr Härte und Gewichtigkeit ſpürte. Ja die Luft hielt er für gar Nichts, ſo lange er in ihr keinen Wind oder Kälte oder Wärme wahrnahm. Und weil ihm von den Sternen nicht mehr Licht, als von den kleinen Flammen der Laternen zuſtrahlte, ſo ſtellte er ſich deßhalb vor, die Sterne ſeien nicht größer als jene Flammen. Und weil er weder die kreisförmige Drehung noch die kugelförmige Geſtalt der Erde bemerkte, ſo mochte er deshalb lieber die Erde für unbeweglich und ihre Oberfläche für eben halten. Und in tauſend andere Vorurtheile der Art war unſer Geiſt von der frühſten Kindheit an verſunken. Nachher im Knabenalter dachte er nicht daran, daß er jene Vorurtheile ohne zureichende Prüfung aufgenommen habe, ſondern als durch die Sinne erkannt oder von der Natur ihm angeboren ließ er ſie gelten für vollkommen wahr und einleuchtend.

§ 72.

Im reiferen Alter, wenn der Geiſt nicht mehr dem Körper ganz und gar unterworfen iſt und nicht Alles auf ihn bezieht, ſondern die wahre Beſchaffenheit der Dinge, wie ſie an ſich ſind, unterſucht, entdeckt er wohl, daß ſehr viele jener früheren Urtheile falſch ſind. Doch deßhalb entläßt er dieſe Urtheile nicht aus dem Gedächtniß, und ſo lange ſie hier haften, ſind ſie Urſache zu mannigfaltigen Irrthümern. So haben wir uns z. B. als Kinder eingebildet, die Sterne ſeien ſehr klein, und wenn jetzt auch die aſtronomiſchen Gründe uns einleuchtend die ungeheure Größe der Sterne beweiſen, ſo gilt doch jene vorgefaßte Meinung immer noch ſo viel, daß es uns ſehr ſchwer fällt, die Sterne anders als ehedem vorzuſtellen.

§ 73.

Dazu kommt, daß unſer Geiſt auf einige Dinge nicht ohne Schwierigkeit und Ermüdung achten kann, und am ſchwierigſten von allen Objecten iſt eben die Betrachtung ſolcher, die weder den Sinnen noch ſelbſt der Einbildung gegenwärtig ſind; ſei es nun, weil ſeine Natur wegen ihrer Verbindung mit dem Körper eine ſolche Beſchaffenheit hat, ſei es, weil er in der Kindheit, wo er ſich bloß mit Objecten der Sinne und der Einbildung beſchäftigte, ſich eine größere Uebung und Leichtigkeit angeeignet hat, über die ſinnlichen Dinge zu denken als über die andern. Daher begreifen ſo Viele die Subſtanz nur als Object der Einbildung, als körperliches und ſogar ſinnliches Ding. Denn ſie wiſſen nicht, daß ſich nur ſolche Objecte einbilden laſſen, die in der Ausdehnung, Bewegung, Geſtalt beſtehen, während doch viele andere Objecte denkbar ſind. So meinen ſie, es gebe keine andere Subſtanzen als Körper und keine andere Körper als ſinnliche. Und weil

wir, wie ſpäter ſich deutlich zeigen wird, kein Weſen, wie es an ſich iſt, bloß durch die Sinne erkennen, ſo kommt es, daß die meiſten in ihrem ganzen Leben nur unklare Einſichten haben.

§ 74.

Endlich bringt es die Nothwendigkeit der Rede mit ſich, daß wir alle unſere Begriffe an Worte, wodurch wir ſie ausdrücken, heften und ſie mit den Worten zugleich dem Gedächtniß anvertrauen. Da wir uns nun nachher leichter an die Worte als an die Sachen erinnern, ſo haben wir faſt nie den Begriff einer Sache ſo deutlich, daß wir ihn von allem Wortbegriff abſondern können. Und die Gedanken faſt aller Menſchen haben mehr mit den Worten, als mit den Dingen zu thun, ſo daß ſie ſehr häufig unverſtandenen Worten ihren Beifall geben, weil ſie meinen, ſie hätten ſie einſt verſtanden oder von Andern, die ſie richtig begriffen, empfangen.

Alle dieſe Erklärungen, ſo wenig ich ſie an dieſer Stelle genau darlegen kann, denn ich habe die Natur des menſchlichen Körpers noch nicht auseinandergeſetzt und noch nicht bewieſen, daß überhaupt ein Körper exiſtirt, ſcheinen doch begreiflich genug, um mit ihrer Hülfe die klaren und deutlichen Begriffe von den dunkeln und unklaren zu unterſcheiden.

§. 75.

Alſo um ernſthaft zu philoſophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforſchen, müſſen vor allem die Vorurtheile abgelegt werden, oder man muß ſich ſorgfältig hüten, den überlieferten Meinungen Glauben zu ſchenken, es ſei denn, daß wir ſie nach einer neuen Prüfung als wahr befunden.

Dann müſſen wir in geordneter Reihe auf die Begriffe unſere Aufmerkſamkeit richten, die wir ſelbſt in uns haben; und nur die Begriffe, welche wir bei einer ſolchen Betrachtung klar und deutlich erkennen, dürfen allein als wahr gelten.

Bei dieſer Betrachtung werden wir zuerſt beweiſen, daß wir exiſtiren, ſofern wir denkender Natur ſind, und zugleich, daß auch ein Gott iſt, von dem wir abhängen, und daß aus der Betrachtung ſeiner Eigenſchaften die Wahrheit aller übrigen Weſen erforſcht werden könne, da er ja die Urſache derſelben iſt. Endlich, daß außer den Begriffen Gottes und unſeres Geiſtes auch die Kenntniß vieler ewiger Wahrheiten in uns ſei, wie z. B. daß aus Nichts Nichts wird u. ſ. f., und eben ſo die Kenntniß einer körperlichen oder ausgedehnten, theilbaren, beweglichen Natur, eben ſo die gewiſſer Empfindungen, die uns afficiren, wie des Schmerzes, der Farben, des Geſchmacks u. ſ. f., obgleich wir noch nicht wiſſen, aus welcher Urſache ſie uns ſo afficiren.

Und wenn wir dieſes mit jenen unklaren Gedanken von ehedem vergleichen, ſo werden wir uns gewöhnen, von allen erkennbaren Dingen klare und deutliche Begriffe zu bilden.

In dieſen wenigen Sätzen ſind, ſo ſcheint mir, die hauptſächlichſten Principien der menſchlichen Erkenntniß enthalten.

§. 76.

Dazu müſſen wir unſerm Gedächtniß als oberſte Regel einprägen: daß die göttlichen Offenbarungen zu glauben ſind als unter allen Wahrheiten die ſicherſten. Und wenn auch das Licht der Vernunft uns auf das Klarſte und Einleuchtendſte etwas Anderes darzubieten den Schein hätte, ſo iſt doch das göttliche Anſehen glaubwürdiger als unſer eigenes Urtheil.

Aber in den Dingen, worüber die Religion Nichts lehrt, darf der Philoſoph Nichts für wahr gelten laſſen, das er nicht als wahr eingeſehen hat, und wenn er den Sinnen mehr Glauben ſchenkt, ſo heißt dies ſo viel, als den unbedachten Urtheilen des kindiſchen Alters mehr trauen, als der reifen Vernunft.

Druck von Victor Groß in Darmstadt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google